9

经典与解释

■ 主编／刘小枫 陈少明



美德可教吗

美德可教吗：政治哲学的悖论（特雷安塔费勒斯）

哲人与城邦：雅法与施特劳斯学派（森特那 ）

柏拉图《普罗塔戈拉》发微（葛恭）

華夏出版社



美德可教吗

经典与解释

美德不可思议地可学(learnable)，却并非必然明显地可教。我们能够获取美德，甚至似乎能够学习(learn)美德，然而却很难证明，我们彼此能够传授美德或教授美德。

我将通过一个重要的例子，并根据我对一般政治哲学史的解读，得出结论：倘若美德可教本质上是悖论，那是因为人的血气本身向政治哲人证明，它既是美德可教的障碍，又是其手段，因此，对任何好的政治，我们都可以根据人的境况合理地有所期待。

如果美德证明是知识，按照苏格拉底的著名论述，它应当可以教授；如果不是知识，则不可教授。假如我们断定，美德不是知识，却依然可教，或者，美德是知识，但根本不可教，那么，无论哪一种情况，我们便面临一个难解之谜，而非某一自明的事实，并且无论哪种情况，都需要做大量解释。柏拉图《普罗塔戈拉》的结论告诫我们，这是我们无法逃脱的人类困境，既是道德的亦是政治的。

——特雷安塔费勒斯

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3828-2
定价：32.00 元

经典与解释(9)



美德可教吗

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

美德可教吗? /刘小枫,陈少明主编 .
- 北京:华夏出版社,2005.10
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3828-2

Ⅰ.美… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.德育-研究 Ⅳ.G41

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 120748 号

美德可教吗?
刘小枫 陈少明 主编

责任编辑:陈希米 田娟华
出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经 销:新华书店
印 刷:北京圣瑞伦印刷厂
版 次:2005 年 10 月北京第 1 版
2006 年 1 月北京第 1 次印刷
开 本:670×970 1/16 开
印 张:17
字 数:279 千字
定 价:32.00 元

目 录

论题：美德可教吗？

2 美德可教吗：政治哲学的悖论 …… 特雷安塔费勒斯（尚新建译）
25 哲人与城邦：雅法与施特劳斯学派 …………… 森特那（韩锐译）
58 雅法对美国奠基的林肯式维护…………………… 瓦斯特（韩锐译）
77 美国法律与美国政体的过去、现在及未来 …… 谢巴德（韩锐译）

古典作品研究

108 柏拉图《普罗塔戈拉》发微 …………… 葛恭（江澜译、顾丽玲校）
167 诗三百篇成书中的时代精神……………………………… 朱东润

思想史发微

175 《浮士德》批评史一瞥 ……………………………… 莫光华
189 “理”范畴理论模式的道家诠释 ………………………… 陈鼓应
212 从中日比较思想史的视野论经典诠释的“脉络性转换”问题……………………………………………… 黄俊杰

旧文新刊

231 司马迁及其时代精神……………………………………李长之
244 朱子仁说疏证……………………………………………孙玄常

书评

261 评诺顿的《施特劳斯和美帝国的政治》 …………………陈建洪
264 一个现代拉比的保罗论…………………………………陈建洪

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题　美德可教吗?

美德可教吗:政治哲学的悖论

特雷安塔费勒斯(John S. Treantafelles) 著
尚新建 译

政治哲人的那些纲领性(synoptic)文本之所以举世闻名,是因为它们具有向人们教授美德的教育规划,富于创造性,且经常引发争论。例如,柏拉图的《王制》,甚至卢梭的《爱弥儿》,这些规划似乎支配了整个文本(即使事实上没让其他更为熟知的政治论题黯然失色,至少与它们旗鼓相当,后者亦使这些文本及其作者同样举世闻名,且争论不休),当然,也支配了学术旨趣浓厚的主题。因此,卢梭激赏《王制》,并非因其政治论题——他显然摈弃了这些论题——而是因为柏拉图关注美德,这种关注像《爱弥儿》一样,完全支配其论证。这些文本难以窥见却又十分重要的一面,是关于美德的一个悖论,政治哲人对此始终极度重视,却不一定指名道姓,高谈阔论。在这里,我将之称作美德可教的悖论性质。这一悖论自始至终贯穿政治哲学史,却并未在我们对道德问题的公开态度中显露,而且依我看,我们学术界亦没有就这个问题充分征询政治哲学的意见。我的意思是说,关于美德可教的种种版本,一般并没有从古代和现代政治哲学的角度出发考察这个问题(Darling - Smith 1993; Chapman and Galston 1992)。道德哲学的研究也不谈论这个问题(MacIntyre 1984; Lutz 1998)。例如,倘若我们假定,美德可教只是因为人具有某种积德的能力,那么,我们便会面临风险,无视柏拉图的《美诺》(70A - B)和《普罗塔戈拉》(319A - 320C)的重要段落,还有卢梭《爱弥儿》的结论,在那里,同样的假定使美德可教成为可疑之事。我们甚至面临危险,无视美德可教的权威著作《王制》的重要段落,我将会指出,这些重要段落注意到建立

最好城邦的那些颇成问题的基本条件,清楚地展示了悖论本身。事实上,我的论证是:政治哲人通常因为人的固执的血气(spiritedness)[1]而将美德可教视为悖论。因此,在这篇论文中,我将依照政治哲学最伟大的实践者的论述,考察美德可教的悖论性质,不是为了解决这一悖论,而是要恢复这个问题在其思想中应有的显著地位:即始终为人的血气所危及的某种东西,而人们给予的苏格拉底意义上的人文关怀,可能是实践中的唯一选择,借以应对那个没有神助天佑、无法满足人类政治和道德需求的宇宙(Cropsey 1995,2,222 - 23)。我将通过一个重要的例子,并根据我对一般政治哲学史的解读得出结论:倘若美德可教本质上是悖论,那是因为人的血气本身向政治哲人证明,它既是美德可教的障碍,又是其手段,因此,对任何好的政治,我们都可以根据人的境况合理地有所期待。

所谓"血气",我指人性的某个部分,它原则上认同其在实践中竭力否定的东西。我的界定试图宽泛,足以将愤怒、骄傲、虚荣、嫉妒或固执等性情囊括在内,但又不能过于宽泛,以致忽略政治哲学史内部的重要区别。这一界定,我是从柏拉图《王制》的一段文字推出的,据我所知,这段文字论及美德可教,因而论及最好城邦的可能性,却始终没有得到充分的考察。所谓"悖论",我指不可相信之物,或者与我们的感觉相悖,或者与我们平常的实践相悖,却依然可以是真的。倘若真者本性亦为真,意指某物的真理,并不将其存在或本质特征归因于人类行为,那么,任何基于自然的美德将使美德为真,但却是悖谬之真。美德之所以成为悖谬之真,乃因为它非同一般,不合习俗,与人们惯常的过活方式背道而驰,以致政治哲人正确地推论:人们决不情愿依从这种美德。

也许,每当人们的幸福感及追求幸福的常规手段受到干扰时,他们总会对不合习俗者疑虑重重。或者,大多数人根本没有接受美德的理智能力,那种限制个人幸福的美德,仅仅从特定职业及其对整个城邦幸福的贡献中获取幸福,不会被他们奉作生活的权威。对他们来说,死亡是极其不负责任的解放者(《王制》419A - 421C,619D);或者,说得更明白些,那种借助灵魂分辨生活盈亏的能力界定幸福的美德,所依从的中道支配人们

---

[1] 按照本文的论述,这里的"spiritedness"取自柏拉图著作,与欲望(desire)和理性(reason)并列构成灵魂的三个部分,曾被译作"激情"、"情感"等。希腊文θυμός主要是灵魂、生命、生气、精神之意,也指强烈的情感。不过,这里所以指情感,主要因为θυμός正是引发这类情感的源泉,是人的精力和血气的表现,我们常说的"拍案而起"便有这种意味。故将相应的英文spiritedness译作"血气"。——译注

决策，并追随到底，至死不渝（《伦理学》1098A15 - 20; 1100A10 - 1101B5），亦不会被他们奉为生活权威。由此可见，无论在明显的公开表达中，还是在隐秘的内心经验里，我们缺乏包容的现存习俗，实际上（in deed）都无法容忍政治哲学为悖谬之德（paradoxical virtue）颁布的不合习俗之令。或许，因为同样道理，不讲理的（the irrational）似乎不能支持讲理的（the rational）或自然的本身，或者决不可能成为后者的基础。

这意味着，思索整体自然宇宙的真理，必须进入我们特定的道德和政治生活的真理。倘若这一真理包含另一真理，那么，美德可教在有些方面，就可以通过自然科学考察整体宇宙加以认识，而整体宇宙在有些方面，亦可通过政治学考察美德可教加以认识。然而，两种考察必然无休无止，因此，每门科学暗中不仅思索另一科学“因不完全而受累及的”美德可教的知识，而且同样思索自身的不完全性。无充足的美德知识，政治社会便没有公认的方式将美德传授给下一代，让自己不朽，或许，因为它不可能教授它不知道的东西。政治社会确实经历了世代变化而不衰，这是显而易见的，毋须赘言。然而，若凭借美德可教解释它，政治哲人便做出推论：他们必须理解整个自然宇宙以及人在自然中的位置，因而可以说明我们无法简单否认的东西。如果美德证明是知识，按照苏格拉底的著名论述，它应当可以教授；如果不是知识，则不可教授。假如我们断定，美德不是知识，却依然可教，或者，美德是知识，但根本不可教，那么，无论哪一种情况，我们便面临一个难解之谜，而非某一自明的事实，并且无论哪种情况，都需要做大量解释。柏拉图《普罗塔戈拉》的结论告诫我们，这是我们无法逃脱的人类困境，既是道德的亦是政治的。

一般说来，这些纲领性文本揭示，我们传统上称作美德的人类之善，或者经自然科学指导，或者以政治学为指导，原则上是可知的，可以为人类的理性所理解。然而，我们根据同一理性或科学，终于认识到，实际上它不可能在人类事务中完全实现。单凭这种差距，不足以让我们为美德在世界中的危险地位苦思冥想；现代性摈弃自然，最终摈弃习俗，也不是需要考虑的原因。只有当理性本身受到质疑，哲学困境（*aporia*）才变成实际的道德危机。道德危机发生，主要不是因为理性无力创造人间的正义，而是因为历史的良心一旦完全意识到自己，理性便丧失其客观性。用譬喻方式说，理性的看不见的进步之手写下了无人蓄意要写的东西，现在则将自身理解为不合理，既无秩序亦无方向，而且，继续这个譬喻，它设想自己的书写错漏百出，毫无意义，只能适合特定的文化语境或系谱。我提

出这点,不是想探索这个问题,只是表明,我们对理性的理解确实影响我们实际的道德事务。无论我们终结道德放任的政治实践,还是终止精英主义未来的严苛美德,历史的良心都成功地使理性本身成为问题,从而有意无意地使美德可教成为问题。这不一定是人类思想的新发现,不过,作为悖论的美德可教这一遗产,却并非总能得到人们认同,尽管它在古代和现代政治哲学中非常盛行,尽管它继续挺进所谓的后—现代时期,全然不顾便利的哲学分期。

现在,让我更规范地表述这个问题:美德在概念上的绝对真实(*apodictic*),在经验中必然不可能。政治哲人遇到的,正是这种涉及人类境况的基本真理,只要他们试图提供必需的道德和政治工具,以克服这种困境;因为,如果美德是悖谬之真,那么,美德可教就是真正的悖谬。

政治哲人传统上始终关注自然,或者关注多方设想的自然真理,借以寻求美德本身的知识,还有在政治社会保证美德的手段,以抗拒那个势不可挡的悖论。自然向政治哲人提供理智的权威,教授少数或聪明的统治者什么是善,因而,渴望各类政治安排最大程度地导向美德的远大前景。然而,他们直接面临的问题是说服多数或愚蠢的被统治者,后者自然而然地对任何安排表示疑虑,怀疑它们威胁政治社会以及他们所知的社会制度,好像疏远和排拒它们乃当务之急,因为自然中具有某种莫测高深的权威,他们断然无法接受:即那个必然说服一个,劝阻另一个的东西。自然显然用模棱两可的口吻向政治哲人讲述,一方面表现人们之间冷酷而自然的分裂,另一方面则向人们展示,他们唯一的救赎在于政治社会本身的力量。然而,自然似乎倾向于反对任何解决方案,至少反对政治解决方案,因为当自然向政治哲人讲授必不可少的美德,以恢复人们彼此的名誉时,也利用同样的美德,向他们讲授政治哲学对政治社会的影响局限重重。

政治哲人尽管念念不忘这些局限,却从自然中推论,他们为人类救赎开列的种种政治良方,当(或者仅当)把美德教授给未来的公民时,才能获得最大保障;而且,即便不是出于最完全的哲学意义,至少有充分的理由,可以通过各种各样的常规手段,将他们整合到公民社会,他们可以服从统治者所具有的美德权威,尽管不一定采取相同的方式,或者出于同样的理由,但始终处于自然的道德控制之中。终于,更为宏大的计划出台,企图用人类意志完全取代自然,占据道德权威的唯一合法席位,并成为唯一合法的方式,确保美德最好地造福于全人类。然而,政治哲学的推论离

开自然,最终凭借道德上全副武装的人类意志,对抗自然的道德含糊性,政治哲学恐怕也就始终反对人类在美德上可教,并与美德可教处于对立状态。这点后面还会看到。这里,我仅采用介绍的方式,阐述以下这个观点,后面将通过结论重新加以肯定:自然、习俗,甚至人类意志,都用自己的方式,使政治社会受到制约。的确,其特征甚至可以用无法解决的美德可教的悖论加以描述,假如不能据此对其实质加以界定的话。

而且,要发现和理解美德可教的悖论性质,我相信,我们必须与政治哲人一起创建具有美德的城邦,因为只有在创建之时,才能看见悖论,更重要的是,才能把握政治哲学利用悖谬美德影响政治社会的有限机会。或许只有通过创建过程,我们才能懂得,由多数愚人构成的流俗的公民社会,为什么自然而然地抵制少数智慧统治者统治他们的自然权利。我们将看到,习俗与自然权利之间存在张力,主要因为人类血气(spiritedness),或者,古人所说的 thymos,以及现代人所谓自负(amour - propre)或虚荣(vain - glory),或者是我们今天称之为“愤怒”(anger)的一切表现。愤怒管束(anger management)是古人付出的代价,为了美德的前途扼制固执的血气,事实上,自然权利向习俗力量让步。然而现代,[①]有一种明显倾向,即为了美德,试图将血气从人类灵魂(psyche)中完全清除掉。现在,这种倾向逐渐被理解为自由,特殊的意志自由,或者,甚至赋予这种倾向以历史的意义,以便超越它,借用一种道德配置(dispensation),不再以自然权利或习俗为基础,亦不再以二者的混合为基础,而是以今天庸俗化为“自尊”(self - esteem)的东西为基础。

至此,有理由对我的意图提出反驳。尽管古人貌似超越的美德暗示某种悖论,即所是之人(man as he is)与本性上的应是之人(man as he ought by nature to be)相抵牾,今人则把哲学与政治权力综合为启蒙,克服了所有这些悖论,其手段是将美德可教植根于绝大多数人绝大部分时间中的权威之物:他们的激情和自身利益。因此,现代思想家仅仅关注人的自然条件,关注他的所是,而非应是,他们理解的美德可教既是普遍的,亦是权威的:所以是普遍的,乃因为它运作时所依从的心理母体,是滋生我们大部分行为的温床(我们的激情);所以是权威的,则因为我们每个人权衡行为(我们的自身利益)时,特别倾向于依据各种预期,这些预期反

---

① 本文一般将 modern 译为“现代”,因为文中主要将现代性与古代相对照,尽管按照历史分期,有些事件属于近代。——译注

映在我们与他人共有的人性（humanity）中。现代思想家发现，自然人天然地忠实于类，这种忠实通过激情的私密性和共同经验的直接性表现出来，换言之，实现这种忠诚，也不必让人的和谐关系和自然品性被支配古代政治哲人的那种政治考虑（最著名的见 Aristotle：《政治学》1253A9，《伦理学》1094A25－B10）所玷污。例如让我们追随现代思想家，假定自保本能引导人们逃离自然状态，寻求文明社会；并进一步假定，美德教育是人们促成这种转变的手段，藉此，他们在文明状态中得以完善；最后，我们假定，现代思想家将古典美德简单地转换为政治美德，他们可以通过政治过程，将原本仅为少数人保留、超越政治生活而趋向哲学生活的东西，扩展到所有人身上。事实上，人进入文明社会便确认了自己的可完善性，因为，进入文明社会这一事件本身转变成了法律或道德的权威，而只要人固守在自然状态之中，法律或道德权威就仅仅形同虚设（《利维坦》15；《论公民》33）。

不过，美德与其目标十分接近，使美德看似可教，显而易见，事实上却危及美德的可传达性。密切接近之物的充分表达，可能并非取决于教授，而是取决于监督或强制，甚至取决于原因和结果，人类依然对此负有部分或全部责任。或者，取决于超自然物或历史，被人看作自然的功效或进步，可以说是福祉，就此而言，所倚之物超越人的控制和责任，或许是神权彰显于人类事务。因此，如果从古代性向现代性转变，标志是摈弃美德学说，用操纵激情和自身利益加以替代。那么，要解释道德现在如何传达给人类，教授美德倘若不是误导，至少是不准确的。因此，现代性不能，而且亦没有断定，单凭这种变化，它就能够解决古人（无论异教的，还是圣经中的）无法解决的问题。

现代性历史化的（historicized）美德（假如我可以用这种方式称呼美德）以及古代人对美德提出极不现实的要求，以某种奇特的方式，彼此肯定对方的意见，认为美德在世间前途有限。或者，人类必须等待某种自由且遥远的未来，他们自己决不会刻意创造；或者，人类必须坚持永无休止的斗争，抗拒难以克服的困境和无法避免的挫折，不为这种经验所动摇。假如我们彼此间的义务仅仅源于我们的善良禀性，例如，不为自私的动机所激动、所强制，那么我以为，我们很难（倘若并非不可能的话）确认我们达到公正友善的关系，究竟是通过教育，还是通过历史的必然，或者通过二者的结合。同样困难的是，将我们现存的道德麻痹（对此，有许多公开的混乱）归咎于不能教授原则上不能教授的东西，或者，归咎于期待并非

必然的东西成为必然,或许是二者的某种结合。无论借助我们的道德绝望,还是我们的宏伟期求,似乎都无法说明我们如何进入现在的境况,如何达到想要达到的境界。正如政治哲学史揭示的,美德可教在有些方面相当遥远,在有些方面则相当亲近,然而,无论哪个方面,都是非常悖谬的。

然而,政治哲学形形色色(彼此互补、常常对立)的美德规则,很大程度上为一个看似无法避免的悖论所支配:只有美德的受益者始终不知如何积善成德,美德才最为可靠。例如,柏拉图的《王制》(376C - E)将正义城邦的基础与教授美德(它们标志城邦的完善)联系起来的无奈之举。尽管教育大纲内容广泛,却必须要高贵的谎言来弥补(414B - 415D),实际上是一个补充训诫。要让美德的接受者相信:并非向他们教授美德,而是他们生来便具有充分的公民义务,并准备为此承担道德责任。美德可教显然需要辅助支持,包括我们今天所谓的增益基因库(a favorable gene pool),大部分前途无量的成员均从中选出,以配合各种目的,当然,其中运作的原理和程序始终不让任何人知道,除了城邦的统治者(546A - 547B)。既然这部著作本身做出重大妥协,并根据柏拉图《普罗塔戈拉》和《美诺》更基本的考虑,古人的美德憧憬若成为可能,似乎只有让社会,尤其是教育,服从公民权威的需要和要求。相反,马基雅维利的《论李维》(14 章)证明,好的法律对人的道德品格产生某种教化作用,无法回避地将美德(直接通过良好教育获得)的基础与那些法律联系起来,不公开提出道德可教的问题,也不规定良好教育的内容,这个时候,现代政治哲学开始了。的确,因为情况变化多端,马基雅维利告诫《君主论》(9 章)的读者,在这方面,没有一套规则供君主遵循,所以不予讨论,而是鼓励君主使自己让人畏惧,其方式却不应招惹人民的憎恨(Chapter 17)。

倘若早期近代社会继续依靠公民权威的强大力量,那么,这种依靠的性质至少在一个重要方面发生变化,影响美德的性质及其传达性:现代性取代传统的教育法,依靠更有希望的自然哲学,关注必然性,以操纵激情和自身利益,而不是开展美德教育。因此,《王制》(376E - 377B)谈论音乐和体操教育,将后者从属前者,然后集中关注音乐教育,借以建立正义或有德的城邦,而《论李维》(I 1.4)则专注于必然性的运作,到后来才揭示,良好教育依赖于好的法律,实质上颠倒了古代建立正义或有德的城邦时确认的音乐与体操之间的关系。然而,好的法律本身依赖于骚动(tumults),依赖于我们今天所谓的利益(interest),它将人类划分成两个基本

对立的群体或气质(humors):少数命令者或压迫者,多数抗命者或反压迫者(《君主论》,9章;《论李维》,I,4-5)。这些气质并非灵魂的状况,而是肉体的、前理性的倾向,这些气质决定我们个人的性格,每人必然进行统治,或抗拒统治,彼此拒绝理解对方的必然性。因此,拒绝通过交谈或理性协调两种气质的可能(Mansfield 1979,42-45; 1996,19,24,28-30,43; Mansfield 和 Tarcov 1996,xxviii)。马基雅维利从公益(public goods)出发,借古罗马的例子表明,如何以公众无法觉察或理解的方式操纵公众气质,以限制少数统治者的蛮横,促进自由。公众因其善良与公正(《君主论》9章),根本无法设想公益究竟如何从骚动的无序状态产生,因而始终以为,好的结局只能来自好的开端。马基雅维利重新界定少数与多数的关系,指出:公众实质上不可教育(ineducable),因为他们出于禀性必然认为,善良足矣,而且,马基雅维利并不想改变这一信念。柏拉图的《克力同》(48E-50A)则表达传统的观点,也将人类分为两个基本对立的群体。然而在那里,少数智慧者相信善良足矣,决不会以错应错,多数愚蠢者则拒不接受这种生活原则或生活准则,双方显然彼此蔑视,互不理解,就像现代人的两种气质彼此排斥一样。

如果说,《王制》揭示了调和少数与多数所必需的教育手段,将他们统一为有德的政治社会,那么,《君主论》和《论李维》则利用另一种或许更为有效的协调,揭示实现这种统一的手段。无论哪种情形,都陷于悖谬,需要藏匿美德的真正基础,这对政治哲人显然是个挑战,关于如何最好地传授美德,他们面对两个同样有理、却彼此排斥的方式:美德要求公民相信,他们从未被教授事实上偷偷摸摸教授给他们的东西;美德要求公民相信,他们表面上被教授事实上从未教授给他们的东西。

倘若上述两种方式是我们能够获得唯一选项,那将如何抉择呢?难道真那么紧要?换言之,我们既然依靠作为美德基础的自然,这种依靠难道不会偏向我们,严格限制对均等的选项(关于这些选项,自然必须刻意保持中立)做出悖谬的抉择?难道就没有第三条可能的出路,即政治哲人的错误推论是不可避免的自然悖论?

的确,倘若有第三条路,它将允许马基雅维利的后继者实施他对人类的宏伟规划,不过,那只能在规定自然变化,管束美德本身之后,也就是说,在缓解马基雅维利对美德的热切要求之后(Strauss 1959,40-55)。这种新道路要求公民知道,他们的美德实际上是教授的。例如,霍布斯在《论公民》开篇明确宣称,人注定适合公民社会,不是凭借自然,而是凭借

教育;在《利维坦》里(30章),他主张最高市民当局负责教育,但依然将教育体系与政治体系加以区别,其方式有益于美德可教。按照我的理解,霍布斯从古代有关美德的政治哲学中,截取智者一枝(普罗塔戈拉是其最著名的代表人物),将其嫁接到马基雅维利培植的现代根茎上。随着它的发育生长,现代性维护并拓展私人领域,以抗拒市民当局,致使洛克有可能摆脱政治体系(《政府论》),在独立的著作中单独讨论教育体系(《关于教育的思考》),并在其他地方预言,道德像欧几里德原则一样可证,无须涉及相应的政治体系(《人性理解论》IV, iii. 18 - 19)。大约从普罗塔戈拉(古代智者和美德的鼓吹者)时代开始,直至现代,支撑可教性的论证已经发展到这样一种地步:美德作为应用科学,已不是不可设想的纲领,它依靠公民权威且为公民权威所淡化,已不成其为必需。主词美德,不仅成为知识的可教形式,它的对象,人,现在也被看作传授这种知识中的最大受益者。启蒙似乎终于降临了。

然而,关于现代人类纲领的一些重要保留,则产生于启蒙运动内部。卢梭在《社会契约论》第二卷末尾,将道德层面归于最重要的法律,而所有其他法律均依靠这种法律,他以为,这种法律的种种优势,为当时的理论家所遗忘。在《爱弥儿》中,卢梭以批判的态度揭示了矫揉造作的道德表演者(actor),那是理论家对现代人的理解。他认为,原因在于他们过低理解了人性及完善人性的手段。他采用异常却依然现代的方法,培养真正的道德人,同时不破坏个人的自我。此时此刻,他有意指涉现代性的第二条道路所隐含的全部可教性问题。后来,尼采借助美德挑战整个哲学传统,那种美德,凡可想象的市民权威,没有哪个能够培育。倘若他的《扎拉图斯特拉》暗示现代人的成长与方向,那么,没有哪个可以想象的教学方式能够传达它。

至此,我的意图是确认那些咨询者可以接触到的自然的理智权威,少数人被它说服,多数人则没有,借以证实美德可教的悖谬性质。政治哲人决定使美德成为权威,他们支持美德可教,首先凭借基于自然或依从自然的道德政治规定,而后却背道而驰,反对自然或征服自然。无论哪方面判定失败,他们都完全摈弃自然,逐步转向基于绝对自由并从中得以完善的人类意志,追求有效却难以捉摸的道德,这种道德能够抗拒自然神圣的道德模糊性,即以往所有思想家严重低估的莫测之物。倘若意志借助某种反省活动,有意识地充分放纵自身,将所有的行为普遍化或普世化,那么,它原则上就能使自己社会化,完全趋同其他自我实现的意志进行的类

似活动。结果,人们不再需要彼此教授道德,倘若如此,意志凭借自身,便实现了圣经中只有凭借上帝的恩赐,与人再度立约才成为可能的东西,将上帝原先仅仅铭刻在石头上的东西,铭刻在人的心里或心灵(《旧约·耶利米书》31:31-34;《新约·希伯来书》8:8-12)。

重要的是要理解,人在自主意志的普遍兄弟关系中得以完善,由于这一行为,政治社会支撑教育的工具以及政治社会本身,都有望萎缩。我们记得,美德可教的悖论第一次出现,是因为人们不愿接受政治哲学不合习俗的规定,借以保证他们的道德拯救。因此,他们不得不接受教育,把原本拒绝的东西作为生活的权威。因此,通过各种论证,政治哲人赋予政治社会以职责,将灌输美德作为公共政策。然而,伴随上面所说的意志自由,我们重新感知这一悖论。这一次,意志必然采取某种方式,认识并完成自己的解放任务,无须政治哲学所支撑的更权威的传统资源,因为为了意志的自主,必须千方百计地拒斥这些资源。斯宾诺莎、康德和黑格尔,分别倡导以自由制度和自由言论为基础的自由主义政体,以最佳方式统治人民,并使人民能够以最佳方式统治自己。在学界,为智慧者获取的真理,现在有可能独辟蹊径,影响不甚智慧者。换句话说,无须智慧者实际统治,智慧亦能统治。自由主义政体究竟如何成就这个伟业,我们现在无法讨论。然而,我们只须指出,倘若期望意志教授自己在自由主义政体的庇护下保持自由,那么,作为老师的意志与作为学生的意志,在寻求终极或普遍原因的过程中,不知怎的变得难以区分,意志的道德力、自由以及最后的自主(三者结合在一起,不可分割)或许都是从这种原因中获取的。我这里的意思是说,倘若自由主义政体因自身缺陷和消亡时限,亦须服从这种寻求,那么,期待自由主义以及比较强制的政权消亡,以利任何美德,不一定解决美德可教的悖论,就像强化政权资源,不能解决美德可教的悖论,以利任何美德一样。我们或许深表怀疑:这种自由主义统治的渗入理论(trickle down theory),能否称作教人美德的纲领?因为如此建立的统治不想让人民误入败坏之途,而是走向更为光明的改良之路。现代自由主义努力解脱意志,使其摆脱自然、习俗和法律——美德的传统基础——的一切制约,恰恰会使意志陷入内部的道德空虚,使意志自由成为道德萎靡的自毁行为(Cropsey 1983,26; 1984,32-41)。我们正在学习的美德,不能从个人内部教授,就像不能从个人外部教授一样。这是我们无法忽视的智慧,因为现在,这很容易从圣经中获取,就像曾经很容易从哲学著作中获取一样。

在自然中或人的意志中，具有一种可认知的美德，实际上却不可能通过我们人类事务得以实现。我们知道这一点，乃因为自然原则上赋予我们理性，赋予我们贪婪的求知欲望，从严格的苏格拉底意义上说，我们一旦充分认识自己，便能够限制自己。长期以来，政治哲学注重政治社会的建立契机，以为这是我们获得自我理解所必需的。同样，现代人对意志的特别关注，再次围绕美德的前景肯定了相同的自我理解，不过这一次，没有政治社会的显现和运作。

然而，倘若我们既是认知动物，又是政治动物，或者，至少是社会动物，那么我们应当发现，美德是可教的，政治是教授美德的最高技艺或最高科学。政治社会充其量不过是人的设置，通过它，能够支配举足轻重的多数人的习俗或实践美德。补充、强化，甚或取代了仅仅支配无足轻重的少数人的自然或理智美德。那些用以引发并促成这种转化的手段，我们所以倾向于称作*教授美德*。当然，这是因为我们相信，并且有充分证据相信，美德事实上是可教的，而且对某些现代人来说，倘若不是一门技艺，那必定是一门科学。不过，政治哲人对美德可教始终有所保留：卢梭在《爱弥儿》公示其学说以前好几个世纪，亚里士多德已经区别了理智美德与伦理美德，断言前者可教，后者不可教(《伦理学》1103A5－25)。显然，凭借公认的卓越才华，政治哲学的纲领性文本对美德可教提出怀疑，同时揭示了美德可教的种种条件。在古人看来，而且笔者以为，今人亦如此，通过对美德的不同表述，全面阐述并表明美德本身不大可能作为公共政策加以实现。这当中包含着悖论。比如，自认无知曾使苏格拉底有资格将自己区别于智者，逃避人们对他的任何指控：把他说成智者一类或别类的教师；因为他论证说，根据他的*无知*，他不可能教授任何人任何东西(《申辩》19B－23B，29D，33B－C)。同样的体会亦发生在查拉图斯特拉身上，不过这次是通过知识，不是无知；因为他论证说，根据他的*所知*，他不可能教授任何人任何东西(《扎拉图斯特拉如是说》，19)。因此，倘若将无知和知识统统排除，那还有什么手段使美德成为可教的？

我以为，《申辩》和《扎拉图斯特拉》是一对书档，它们将政治哲学的全部传统通通囊括在无法解决的美德可教的悖论中。二者之间，无论哲学的温和适中(以言辞表达古人对城邦的期望)，还是雄心勃勃的实在论(以行动表达今人对城邦的期望)，都不要求用毫无纰漏的处方解决这一悖论。相反，政治哲学在城邦奠基部分，将自己与无法避免的悖论协调一致，使公民和政治生活有可能建立在美德基础上，但决非必然。不过，将

美德建立在激情和自利的基础上,是不同于古人的崇高思想且貌似合理实际的另一种选择。然而,有些人现在被看作天然地没有能力适应政治社会,对于他们,留存的权威假如不是虚假的话则似乎是人为的。而且,当我们的激情和自身利益休眠时(例外情况),这种权威很容易将现代性隐藏在人类尊严外衣下的道德根源里,一旦我们的激情和利益受到触动(通常情况),它便通过权力的运作表现出来。更糟糕的是,道德植根于权力意味着,我们的行为更多地为必然性所支配,而非选择(Cropsey 1977,224,229)。必然性使政治和道德行为更易理解,因为必然性比人的选择更容易判定。然而并不清楚,当美德的基础植根于非道德的机械力量(引起道德行为)时,必然性究竟使美德更可教,还是更不可教。当然,霍布斯主张自然的非道德性,同时亦坚持不适合自然之人的可教性。然而,霍布斯之前的马基雅维利,几乎完全依靠法则所表达的自然的必然性,当传统规劝明显无能为力时,影响人的行为。显而易见,倘若人们做了应该做的事情,就好像,或者相信,那种行为是教授给他们的。他的《论李维》(I 1.4)几乎开篇便注意到,伟大美德的出现,正值必然性主管之时,即人类的选择受到严格限制之时。他试图在政治社会中,并通过政治社会,保存和扩展这种优势。然而,美德依存的基础并非让我们适应政治社会,而是相反,因此,现代思想家有强化我们的自然抵触的危险,抗拒美德给政治社会带来的好处;而且,他们还面临危险,有可能陷入他们曾经归于古人的愚蠢,这次不是追求太高,而是追求太低,因而无法为美德建立稳固的基础。解放意志的努力或许只是现代性最新近的纠葛,它还必须寻找明确的解脱之路。

这里,人们很容易将全部政治哲学史看作明显的失败,善意的实践者深陷绝望,无法动摇美德对可教性的抗拒。然而我将论证,所有政治哲人遭遇这个无法避免的悖论,将引导我们进行一次严肃的反思:美德不可思议地可学(learnable),却并非必然明显地可教。我们能够获取美德,甚至似乎能够学习(learn)美德,然而却很难证明,我们彼此能够传授美德或教授美德。倘若无论如何,这就是我们道德生活和政治生活的难以避免的自然缺陷,那么,我们就得尽最大能力,培养这种笼罩学生周遭的自学的神秘氛围,但贬低教师的任何公认的贡献。

或许,正是出于这个理由,苏格拉底只是劝告母邦公民关心美德,否认自己是教授美德的教师,并暗中否认全体平民百姓(《申辩》30A－31D)。他一生供奉神灵启迪的使命、无休止地四处询问,最终致使公众

对他的抱怨转为仇视,然后诉诸法律行为。他受的死刑是个标志:哲学探索所必需的道德和理智资源,超越一般人类。苏格拉底坚信,母邦公民无法成为爱智者,即哲人,更不用说哲人王了,他平静地讲出自己的信念:他们也不可能成为教授美德的教师。充其量,他们只能成为美德的关心者。然而,即便这时,他们也得听从苏格拉底对正义的判断:倘若正义的有用仅限于保证不用某物,正义就没有什么了不起。关心某人的剪枝刀无须复杂的知识或巨大的努力(《王制》333A - 334B)。然而,不知道美德是什么,甚或不知道美德如何,无论可教还是不可教,人们又如何关心美德呢? 苏格拉底劝告母邦公民关心某件事物时,知道他们没有能力认识事物的重要方面。苏格拉底没有充分意识到,他将会把自己备受忽略的儿子托付给他们照顾,托交给他们不完备的知识,期望他的儿子受人关心,就像他的知识驱使他关心城邦一样。于是,当每个公民开始关心彼此对美德的关心时,便注意到彼此对自身的忽略,这显然是因为他们最需要的东西,他们自己无法提供。苏格拉底的劝告就是沿着这条道路,最终似乎完全否定了可教性,或者,企图将可教性混入关心美德的宏大场景。

倘若如此禀性的人,其对他人关爱之心的计划在空幻的憧憬所驱动下,幻想人们能够为了美德而互相关心,恐怕他将失之于无能。然而,当苏格拉底设计最适合教授美德的城邦时,却要求它的公民为人处事依据自己的事务,并非彼此的事务(*Republic* 433A - E)。最好的统治或许如此施政,以至于它能够为了美德而关注自身,因为哲人的低劣文本,必然为宽泛的关心政策辩解,甚至与干涉(meddling)混为一谈;而高雅文本,则为狭窄的关心政策辩解,甚至与冷漠(indifference)纠葛一起。当然,谈及城邦的最佳护卫者时,苏格拉底必然将他们对自己的正当考虑缩减到最低限度,以保证他们关注整个城邦。即便如此,他们依然没有责任监控国家的美德水平。相反,城邦的统治者,即最佳护卫者,则散布高贵的谎言,企图让每个人相信,他们生来已经配备道德,以适应他们的社会地位,而事实上,相应的美德正在偷偷地教授给他们。高贵的谎言,为隐瞒美德可教而设计的学说,显然是一个奢侈品,只有最好的城邦才消受得起。对其他低下者,苏格拉底只能推荐高贵的关心。

美德只有在全面正义的条件下才是可教的,每个人关心自己的事,并通过一个,且仅此一个政权,苏格拉底知道它根本不可能,除非出现人类尚未看到的某些非凡条件。至于我们其他人,我相信,苏格拉底将劝导我们凭借认知关心美德,他很是知道我们不晓得美德,便足以推测我们实际

上能够教授美德。因为倘若我们的行为依据这种推测，我相信，苏格拉底担心美德将遭受不必要的损害。在最好的城邦里，哲人的关心要求他为了美德本身而掩饰美德可教，而在低劣的城邦里，哲人的关心则要求他为了美德本身而揭示美德不可教，这的确具有讽刺意味。如果我们考虑必须为美德做些什么，从其最大的可能直至最小的可能，那么，苏格拉底在《王制》中提出的教授美德的非凡计划，不一定与他在《美诺》和《普罗塔戈拉》展示的美德不可教相矛盾，尤其当我们牢记他的关心在多大程度上指导其毕生事业时（Cropsey 1995，2）。

然而，倘若我们情不自禁，去考察苏格拉底的命运，那么，他对高贵关心的告诫，在任何现实的城邦都是不可能的，就像关注我们自己在最好的城邦根本不可能一样。假如我们懂得，在两种情况下，他毕生的追求始终为某种深厚的知识所驱使，甚至危机四伏的命运也无法动摇他对知识之正义的信念，我们恐怕就不会对苏格拉底怀抱这种毫无根据的期望。不过，苏格拉底的命运告诫我们，在付出的关心与得到的回报之间存在巨大的不平等，不管它们基础如何始终伴随着像他这种人的行为后果。苏格拉底无所畏惧，敢于关心他人不能关心的事情，认识他人不能认识的事情：美德必须自己给与酬报。或许，这就是美德难以教授的原因，也是苏格拉底使用高贵谎言的原因，试图通过习惯和自我否定，反复灌输只有哲人凭借高级智慧（即知道自己无知的自我意识）才能知道的东西。否则，那些很少自我控制的人，即最好城邦的护卫者，将无法接受如此多的否定。而且，高贵的关心似乎是我们始终能够获得的最好的实践选择。

或许，苏格拉底最好不是唤醒他人自我否定的关心，而是服从资深智者的领导，后者的美德教育法并未陷入困境，没有在美德的本体状态问题上兜圈子，这些问题就是在《美诺》和《普罗塔戈拉》里吸引苏格拉底关注的美德的各种属性，这些属性驱使他全面关心和追求美德，尽管这时，其他某些倾向恐怕更为灵验。普罗塔戈拉，美德可教性的著名捍卫者，向苏格拉底及其他人展示，如何最完善地处理他们的私人事务和公共事务而完全不用牺牲个人的福份（《普罗塔戈拉》，318E－319A）。美德可以传授，美德的运用颇具功效，因而我们可以花钱学会全面掌握它。我相信，苏格拉底最终意识到，这种思想给美德带来巨大灾难，他能打消我们做美德之师的狂妄信念，以便更好地侍奉美德。似乎为了强调这一点，苏格拉底在受审时，理所当然地试图把自己，而且还把普罗塔戈拉从著名的智者之师的名单中排除（《申辩》，19E）。苏格拉底断然否认金钱能够购买美

德(30B),明确怀疑"美德可教"的普遍主张,无须完全依照这种主张称呼智者。然后,他把假定作为论据,断言财富和好处均来自美德:倘若如此,那么如何首先获取美德?假如只有苏格拉底的母邦公民才能理解,他们将看到,面前展现的是美德可教的悖论,始终需要关心,而不是消耗多余耐心的干预者。显然,柏拉图将这个包袱留给了后人:将某种像美德一样重要的东西与决不会充分知道如何正确关心它的确定性协调一致。

或者,苏格拉底滥用了神谕(让他向别人提问,神自始至终无可责难)的意义,或者,他的明显失败,即无法传授自我否定的哲学关心,这一推断必然意味着:整个宇宙是未揭发出来的同谋犯。为了使神谕摆脱全面的混乱,苏格拉底重新建构它的意义,以符合他的关心行为;否则,宇宙及其诸神看上去好像是道德中立的,甚至无动于衷,漠不关心,而且,如果它们的干预方式最终对苏格拉底的合法问题负有责任,那么也是难以胜任的。宇宙之神同它们所激动的诗人一样(《王制》334A - C),容易陷入模糊和混乱,而且,同我们人类一样,需要哲学细致入微地关心自己以及他人的美德。这里,如果只是附带一说,我们应当指出,从非基督教转向基督教,并未使宗教与美德协调一致,这一点,我们从马基雅维利以现代美德的名义谴责基督教的文字中(《论李维》II 2.2),很容易看到。

然而,谈及最好的城邦,苏格拉底必须直接升至天堂,在那里重建神的属性,以便在世间成功地教授美德(《王制》,377C - 383C)。然后,他进入地狱,清除恐惧的威胁,避免干扰我们在危难时刻坚守美德的决心(386A - 389E),借以完成他的神学。完成之后,苏格拉底具有的神学,其用意便不再是阻碍人的美德,更重要的,并不必然是神佑的。为了美德可教,苏格拉底完善神的属性,达到最高程度,以至于"关心"的名称必然解释为软弱,因为关心之神表明自己有所需要,因此不完善,这是不能允许的。通过传达智慧关心我们的改良,意味着神必然自愿采取自我污染(self - contamination)的行动,无人,更不用说完善之神,愿意让自己的境况变坏(381C)。苏格拉底受审时,进一步论证说,无人愿意使另一个人的境况变坏(《申辩》,25B - 26B)。然而,谁能使另一个人的境况变好?换言之,美德可教吗?苏格拉底要求宇宙的动力(唯独神是善的原因,《王制》179B - D),却不需要宇宙的神佑,这必然表明,为了美德,人如何成为并保持自由与独立(386B - 389E),同时不会感到被无动于衷的宇宙所抛弃。美德可教在其确认之中,显然携带有关宇宙本身的重要内涵。

因为缺乏神佑,苏格拉底必须从反复灌输儿童开始,给他们讲故事,

其真实性远不如它们的功用那么重要:为了美德,行必须统治言(《王制》376E－377B)。然而,经验教训必然让护卫者相信,言统治行,完全相反,苏格拉底对他们的教育正是以此为基础。因此,苏格拉底在净化城邦的极端行为之时,坚持认为,就韵律而言,步伐(我们的行为)必须始终符合言辞,而不是相反(399E－400A)。苏格拉底显然颇有说服力,使得他的一位对话者将步伐(或行为)理解为言辞的补充(389B),尽管事实上完全不是那么回事。我们必须为了自己,做神或宇宙不能做,甚至不愿做的事,就此而言,我们可以认为,苏格拉底的政治哲学正处于一个连续传统的开端,这个传统试图保护世间的美德,至少,对即将来临的现代人来说,那个世界正逐渐变得敌对,没有半点儿神佑,不过,倘若正确加以理解的话,倒是充满机会。苏格拉底重构神谕,使神的言辞去符合苏格拉底的行为,借以揭示在不完善的境况下必须做什么,而在美德的最佳状况,苏格拉底获得的不过是诸神和宇宙本身的全面恢复。按照现代思想家的想法,值得思索的是:美德究竟更可教、还是更不可教,既然自然没有证实我们必须做什么才能获取最好的可能,即正直地生活在政治社会中;不仅对于今人,同样对于古人,最好的政权都不太可能,故永远只有晦暗不明的可能性,尽管它被理解为本性(by nature)如此。从最早的年代起,自然对政治哲人来说,从来不是人类道德的规定者,而是一个可疑的障碍,阻碍好的统治。

我们唯一的拯救,听凭宇宙的道德漠然性任意摆布,必将耐心地勾勒我们在道德教育中无法即刻铭记的东西,其方式多为暗示,倘若不是苏格拉底的助产术的话(《泰阿泰德》149A－151E)。卢梭的《爱弥儿》吸收了苏格拉底的助产术,将美德成为可能的最佳境况缩小到最小或许也是最隐秘的程度:一个人培养另一个。实施那种大规模的纲领,没有获得任何根据。当然,柏拉图的《王制》提供了最宏伟的计划,大规模地教授美德,不过,他的其他对话,《美诺》和《普罗塔戈拉》,则挑战美德的可教,甚至小规模的。尼采《扎拉图斯特拉》的挑战则更为激进。

想像的真理、有效的真理,甚至绝对真理,都不足以使美德可教合理化,完全克服它的悖论。如果这种宇宙—道德现象就是我们人类的基本境况,那么,政治哲学是,而且将永远是思辨的探索,探究无人能够解决的永久的悖谬问题(Cropsey 1977,viii; 1990,31)。我们的纲领性文本为美德提出的种种规则,确实在思索政治哲学的长期争论中经久不衰,政治哲人们一直在讨论美德实际上如何可教,以及教授美德的手段。不过,围绕

手段和可教性的争论,则源于对产生悖论的深层原因的基本理解或共同理解:人的血气。

纵观整个政治哲学史,当人的血气同时被看作美德可教的障碍和手段时,这种思辨的探索围绕美德生发了一种更热烈、更激进,甚至更残酷的理解。苏格拉底试图教育血气,公平对待它,让它有机会表现自己,以利于好的城邦。霍布斯评判人的血气,如同住宅建造者评判建房所集石块的粗糙(asperity)或尖利,研磨打制它们,直至合适,倘若过于顽固,便弃之不用,因为它们占据的空间太大,超过它们在整体结构中的配额。马基雅维利赋予统治者类似神的力量,用无形的泥土塑造人,并赋予必然性作为他们的工具,这意味着,残酷的必然性塑造人,它采用的方式,教育决不会采用。卢梭和洛克理解的人性大概是流动的,因而比前人的更有柔韧性,不过,他们仍然需要给孩子们制定严苛的标准,控制桀骜不驯的血气。然而,尼采摈弃了传统的老师—学生关系,维护一种新的马基雅维利式的残酷,仅为自己一人所用,不施于他人,即一种严厉的自我约束,沉重无比,以至于查拉图斯特拉无法找到一位有价值的伴侣。

这种浮光掠影的回顾表明,古人企图协调血气与美德,保持一丝平衡,后来则让位给今人,即企图进一步贬低血气,将其置于人类系统的一个卑劣地位,然而,现代性的另一个方面,始自马基雅维利直至尼采,则明显地试图使美德与不可减约的血气协调一致,将前者充分融为后者,产生解决悖论的第一个,也是唯一可能的方案。然而,美德踩着可教性的尸体,借助自发的反省活动化为血气,我以为,具有很大的可能,正如哲学与权力的结合凭借偶然的活动,物化(materializing)为具有示范意义的哲人王。既然没有这种事情发生,亦没有神的作用,大规模推广美德的前景似乎十分黯淡,政治哲学的宣判严苛却真实:历经两千多年的政治生活,要么牺牲真正的美德,容忍血气的最坏表现,要么凭借自身力量,摧毁血气,而血气却是真正美德的唯一基础。

我并不认为,政治生活有意识地表现病态,它处心积虑地反对美德或自身,而是说,政治生活为了美德而驾驭血气,依照它对美德可教问题的阐述,已经深受其害。我相信,我的主张与我们的纲领性文本对美德前景的展望相一致:只有当我们确定了血气在人类系统中的适当位置,才能决定美德实际上如何可教;然后,才能为大规模推崇美德做出恰当的政治安排。因此,任何城邦若试图教授人民美德,都必须考虑如何为了美德的前途而驾驭血气,在设计教授美德的最理想城邦,即柏拉图《王制》的正义

城邦时,这一点至关重要,无与伦比。当城邦接近完成时,苏格拉底指出血气对良好统治形成的障碍,采用的方式与文本的主要论证相反,事实上,这种对血气的理解恐怕更具有现代特征,而非古代,或者,看上去好像是这样。我们关注苏格拉底对城邦的建构,便能更好地理解血气的地位,因而更好地理解美德可教的悖论,不仅知道古人的表述,而且通过预言,同样清楚知道今人的别样表述(参见 Bloom 1979,12 – 13; Berns 1984,336,347,note 48)。

柏拉图向我们指出血气与美德前途的关联,将血气置于建构正义城邦过程的始与末,作为需要解决的悖论。关于血气或服从公共规则,或服从私人规则,有两处评价过高(参见 Bloom 1991,375 – 76),美德可教亦如此。事实上,正义城邦蜕化为低级的形式(至于原因,这里无法考虑),美德可教便逐渐遭受损害,血气则重新张扬,最终,完全屈从于贪婪的欲望。其形式明白无误:政权衰落得越快,人民就越难走向美德,血气则逐渐脱离正轨。不过,建构正义的城邦从教育护卫者阶级开始,那些人天然具备血气和友善,因为根据假设,血气是可教的,在教授血气时,正义无论是什么,都将大规模显现,供所有人一见。"大规模"意味着广泛受教(taught large);在这里,对苏格拉底来说,建立城邦与教授公民美德是不可区分的。我所以强调这一点,是因为在《王制》中(376C – E),柏拉图让苏格拉底认真做出的假设:美德可教,在《普罗塔戈拉》中,柏拉图却让苏格拉底认真加以怀疑。然而,倘若不是他的对话者,至少苏格拉底本人知道,除非道德知道那个事物是什么,否则,任何事物的属性都无法坚实地加以确认(《王制》345B – C;《普罗塔戈拉》361C;《美诺》71B)。

至少在《王制》中(357A – B),苏格拉底认同"什么是……?"的基本问题,紧接着,柏拉图在关键时刻(甚至戏剧性的时刻)向我们揭示,探索这个问题需要勇气,而且用了好几页表明,勇气始终为血气所伴随(375B)。我们也注意到,个人正义与城邦正义之间假设的平行破裂了,对正义的追求危机四伏,除非苏格拉底能够指出,血气如何不同于灵魂的算计和欲望部分。个人灵魂如同城邦,血气与算计部分携手合作,一起制约欲望;血气高于欲望,却从属并屈服于理性,为统一的灵魂效力(Strauss 1989,165 – 66)。莱昂蒂乌(Leontius)竭力让双眼避开死尸,却忍不住去看死尸,这种经验成为一个范例,苏格拉底利用它在灵魂和城邦内部建立必要而平行的三层等级,然而很明显,问题颇多,并不确定(Strauss 1978,110)。这种重要的例范展示,为了发现正义,有关人的灵魂必须什么为

真,由此也展示,倘若认为美德毕竟可教,那么有关人的灵魂必须什么为真。然而,依据相关事件加以考察,这一例范也揭示,建设和建构正义城邦过程中的理所当然之事具有悖谬性质:血气服从严格的规则,即美德可教。

苏格拉底曾询问格劳孔一个问题,以便确定莱昂蒂乌的例子表面上证明了什么:即格劳孔是否通过自己或其他人注意到,灵魂的血气部分联合欲望部分,以抵制言辞宣称不可做的事情(《王制》440B),这个时候,上述悖论一览无余。事实上,此问题是苏格拉底假装无知的一种模式;倘若我们考察《王制》开篇的种种事件,以及紧接莱昂蒂乌一段的事件,我们将会看到,灵魂构成的各部分的联盟与苏格拉底问题中隐含的预期联盟正相反对。

格劳孔发觉,血气属于欲望,于是用响亮的"不"回答苏格拉底的问题,其后盾是一誓约,显然,他为莱昂蒂乌的例子说服,相信灵魂有三部分,彼此争斗,以控制对方(Strauss 1978,110; Platt 1979,87)。现在,《王制》(357A)的读者已经知道,苏格拉底认为格劳孔非常勇敢,后面有好几页,读者将倾听阿德曼托斯(Adeimantus)向苏格拉底描述,格劳孔如何是血气之人(548C – E)。确实,他算得上血气的体现,然而,在《王制》开篇,格劳孔的行为却背叛了他曾同意的灵魂部分的预期联盟。在那里,格劳孔向许多强权人物(珀勒马库斯及他周围的那些人)示好,实际上,凭借人多势众逼迫苏格拉底留下来,所有这些都不应该发生,倘若莱昂蒂乌的范例以某种方式表示灵魂的斗争和预期联盟的话。假如格劳孔联合苏格拉底,说服其他人让他俩按计划回家,那么我以为,控制灵魂恐怕不会成为值得考察的严肃问题,柏拉图恐怕也没有理由以这种方式开始他的《王制》。莱昂蒂乌的范例肯定了灵魂的三重划分,然而,激情的格劳孔无论在多大程度上被说服,却无法断定血气忠于这一部分,而不忠于那一部分。问题依然存在:例如,血气究竟是联合算计部分,以克服欲望,还是联合欲望,克服算计部分,并迫使莱昂蒂乌审视道德义愤要它回避的东西?十分清楚,当激情的格劳孔面临许多欲望时,他缴械投降了,或许,有些人觉得血气实际上就属于欲望,也并非意料之外(349E)。因此,格劳孔对苏格拉底问题的回答,表明他压根儿就不理解,他自己的行为是悖论的一部分,而莱昂蒂乌的经验试图阐明的,正是这一悖论。

没有羞愧(道德义愤带来的)地观看,这种气质是生与死的勇气,苏格拉底实践它,推荐它,并因其失败而告诫他的朋友(《斐多》115C –

118A)。最终,苏格拉底的双眼和嘴定住了,张开着,他的言与行合一,尽管当时就遮盖了他的面部,哪怕非常短暂,默然向我们人的自然属性让步,这种属性必然自责,因而亦责怪它的眼光无法超越的肉身,而且正是因为这个缘故,决不可能透过苏格拉底的榜样,懂得言辞无法教授的东西(Cropsey 1995,222 - 23)。苏格拉底周围的莱昂蒂乌们,不忍观看他行将就木和毫无生命的身体,或者以手掩面,悲痛欲绝,顾影自怜,或者干脆离开,羞愧难当。倘若古人的纲领假借苏格拉底的名义,使人的眼光超越肉体状态,看到他们的自我和美德,那么,今人的纲领显然使人思索毫无生命的身体,以此寻找自我和美德(Platt 1975,21 - 23)。在对人的需要漠然置之的世界里,我不敢说这两个纲领中哪一个对激情的控制最好,有利于美德可教(Cropsey 1977,229 - 30)。

因此,我们或许怀疑,建立正义城邦必须假设的美德可教,实际上完整无损,不为柏拉图在《王制》某些部分故意设置的戏剧性事件所危害。事实上,讨论很快便从对话者的戏剧性联盟开始,完全不同于正式的或正规的灵魂教育,不过,这显然是必需的,倘若考察正义透过美德可教展开,有益可图的话。柏拉图认为应当推动讨论深入发展,于是重新安排各个部分,考察在原先安排下根本不可能的事情,或许因为先前的遭遇与莱昂蒂乌无法解决的混乱局面都成为进一步学习的真正障碍,故而成为美德可教的真正障碍。《王制》的其他部分,则对血气有一隐秘的理解,为现代政治哲人改造和发挥,主要是透过制度手段论证美德可教(马基雅维利),而不是灵魂的性格构成,或借助启蒙(霍布斯和洛克),或借助某种激进的转化,使血气获得新生,文明中所有图谋消灭它的东西,统统净化掉(尼采)。

苏格拉底不同于莱昂蒂乌,正义城邦的一些条件,莱昂蒂乌的追随者觉得无法抗拒,必须直接面对,苏格拉底却能够一掠而过,尤其是他浓缩进格言,要求朋友共同安排一切的那些东西(《王制》423E)。因为,正如莱昂蒂乌面前的死尸,这些激发了他们的好奇心。血气与欲望的结合开始阻碍苏格拉底,现在,它们的结合则鼓励另一个不具情愿的苏格拉底驻足观望:阿德曼托斯(Adeimantus)与珀勒马霍斯(Polemarchus)商议,恳求苏格拉底留下来,格劳孔,甚至色拉绪马库斯(Thrasymachus),都加进来应声附和(449B - 450B)。与莱昂蒂乌例子为我们提供的信念相反(440E),血气自然联合欲望,对抗"行中"的算计,只要通过反省,"言中"似乎就有血气与算计的联合,以对抗自行调节行为中的欲望,一旦有机

会,便恢复"自然"联盟企图破坏的预期等级制度。于是,重新开始确认了下引力,或一开始便明显可见的血气倾向,但也确认美德为上引力,起修正或弥补作用,两种引力是道德政治生活无法逃避的处境。然而,现在有一重要区别,影响了我始终论述的美德可教的可能性问题。

与开始不同,现在,血气与欲望意求更多地聆听(参见《王制》327C－328A and 450C)和了解最佳城邦的可能性,尽管对话者的联盟或联合依然如故。换句话说,"言中"关于最佳的知识,不足以使血气与理性在"行中"结盟。而且,只有通过教授血气如何正当地支持理性,最佳才成为可能,美德才因此成为可教的。透过这些戏剧性事件,柏拉图表明,关于血气服从理性,我们所说的真实之物事实上对于美德的前途最成问题;而且,我们所期望的最佳,就是血气和欲望听从理性,使它们关心美德的安宁,如果我们回想一下,这就是苏格拉底对其母邦公民所能合理期待的一切。唯独机会或运气,才能驱使血气服从理性,或与理性结盟,致使美德可教透过唯独机会才能产生的城邦,成为可能。

倘若柏拉图凭借这种重新开始,发现理性统治的途径,让血气和欲望以为自己正在指导理性,那么,他就为美德奠定基础,这种美德似乎成为现代政治哲学的标志。例如,霍布斯相信,如果理性不与血气结合,而与人内心最强烈的激情——恐惧——结合,美德将最为牢靠。不过,当霍布斯以最赞许的口吻谈论人的学习能力时,也谈及建立在激情基础上的城邦的瓦解(《利维坦》30章)。现代人提供技术的解决手段,借以代表美德,克服霍布斯所谓的"粗糙"(asperity),即我们的血气,这些手段像古人的道德手段一样难以捉摸。卢梭承认这是现代纲领的弱点。他的《爱弥儿》揭示,只有那些无教有德的人(那位教师),才能现实地将美德教给那些无德却能够学习的人(年轻的爱弥儿),尽管结局表明,他们不可能将美德教授给任何人,既然他们具有美德。苏格拉底否认自己是教师,卢梭仿照他,断言不做事便是对学生做了一切。尼采将这种看法推向极端,要求以现在唯一可能的美德名义,对抗整个哲学传统,全面解释和改变血气,使其不为我们不愿称为教育的过程所束缚。

总而言之,纲领性文本揭示,美德可教是悖论,市民社会的各种手段都无法解决,然而我们必须尽最大可能与之斗争,尽管手段不完善,但没有它们,生活便无法忍受,美德便遭受危害。在我看来,现代性的任务似乎是为美德寻找基础,限制我们,以致我们内心通过市民社会使美德成为可能的那个部分,无须丧失血气。在这方面,古代文本颇多教益。政治哲

学公开令人沮丧的人类境况,原来只有傻瓜才企图四处宣扬呢,那么它的智慧是什么? 答案或许是,它的知识本身有益于哲人,甚至有益于他的美德,倘若按照著名的苏格拉底表述的意义看。因而我认为,现代性依照自己的条件,用自己的方式,重新发现这一悖论,这么做时,重新发现永恒的悖论即美德可教。我还认为,哲人知道这一悖论阻止美德简单地在政治层面发生变化,借以完善对人类事务的理解。或许,只有在哲人深思的心灵中,美德的言说或思想才与美德的行为或活动协调一致,达至幸福的理智水平,在这个世界中,仅很少几个人曾经达到这一水平。

——感谢 Joseph Cropsey 和 Gerry Bonetto 对本文的支持和很好的建议。

文　献

Berns, Laurence. 1984, "Spiritedness in Ethics and Politics: A Study in Aristotelian Psychology", *Interpretation* 12: 335 – 348.

Bloom, Allan. 1979, "Introduction", *Emile*, New York: Basic Books, 3 – 28.

——1991, "Interpretive Essay", *The Republic of Plato*, 2nd ed., New York: Basic Books, 307 – 436.

Chapman, John W., and William A. Galston, eds. 1992, *Virtue*, New York: New York University Press.

Cropsey, Joseph. 1977, *Political Philosophy and the Issues of Politics*, Chicago: The university of Chicago Press.

——1983, "Liberalism, Nature and Convention", *Independent Journal of Philosophy* 4: 21 – 27.

——1984, "Liberalism, Self – Abnegation and Self – Assertion", in Timothy Fuller, ed., in *The Prospects of Liberalism*, Colorado Springs: Colorado College Series No. 20, 32 – 41.

——1990, "On Ancients and Moderns", *Interpretation* 18: 31 – 51.

——1995, *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*, Chicago: The University of Chicago Press.

Darling – Smith, Barbara, ed. 1993, *Can Virtue Be Taught?* Indiana: University of Notre Dame Press.

Lutz, Mark J. 1998, *Socrates' Education to Virtue*, Albany: State University of

New York Press.

MacIntyre, Alasdair. 1984, *After Virtue*, 2nd. Ed. Notre Dame : University of Notre Dame Press.

Mansfield, Harvey C. Jr. 1979, *Machiavelli's New Modes and Orders*, Ithaca: Cornell University Press.

——1996, *Machiavelli's Virtue*, Chicago: The university of Chicago Press.

——and Nathan Tarcov. 1996, "Introduction", Pp. xvii – xliv *Discourse on Livy*, Chicago: The university of Chicago Press.

Platt, Michael, 1975, "Looking at the Body", *Hasting Center Report* (April): 21 – 28.

——1979, "Looking at Bodies", *Independent Journal of Philosophy* 3: 87 – 90.

Strauss, Leo. 1959, What is Political Philosophy? New York: The Free Press.

——1978, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press.

——1989, "The Problem of Socrates: Five Lectures", *in The Rebirth of Classical Political Rationalism, Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Selected and Introduction by Thomas L. Pangle, Chicago: The University of Chicago Press, 103 – 183.

哲人与城邦:雅法与施特劳斯学派[①]

森特那(Scot J. Zentner) 著

韩锐 译

施特劳斯是古典或苏格拉底式政治哲学在二十世纪的主要复兴人。这种哲学的一个重要特点,用施特劳斯的话来说,就是"特定的城邦(the city)与特定的哲人(the philosophers)之间自然的紧张关系"(施特劳斯1964,页125[中译编者按]文献详注见文末,下同)。当然,对苏格拉底的审判,就是这种紧张关系的著名表征。施特劳斯追随苏格拉底传统,挑战他身处的那个时代的权威信仰,即历史主义、实证主义、相对主义,以及最终挑战虚无主义。同样与苏格拉底哲学传统相符合的是,施特劳斯又因这些挑战受到抨击。于是,便出现了视施特劳斯为精英分子、保守分子或反民主分子的习见情景(见潘戈1989)。可以如此概括,倘若施特劳斯想成为一个现代的苏格拉底式的牛虻,他无疑取得了一定的成功。

但是,施特劳斯在学术圈内外也有一群坚定的追随者,一群可辨认的"施特劳斯派"(Straussian)学者和作家。虽然与主流政治科学相比,这群追随者规模较小,但很多施特劳斯的学生以及学生的学生在政府、学界和媒体界都获得了成功。可是,如潘戈(Thomas Pangle)所说,施特劳斯的几个学生对他的著作的含义有着"尖锐的"不同理解,特别是当涉及哲人与政治社群的关系问题时(潘戈1989,第七章)。主要的意见分歧在于所谓"东部"和"西部"施特劳斯学派之间。应该注意的是,大多数较出名的

---

① 本文原题:The Philosopher and the City:Harry Jaffa and the Straussians,经授权译自 *Interpretation*,Vol. 30(Issue 3),Summer 2003.

施特劳斯派学者以及大多数这个学派的追随者,都属于"东部"派。换句话说,虽然施特劳斯派学者都是异端的,但在异端中又有一种类似正统的东西。正统的或者说东部的施特劳斯派学者中最著名的代表人物是已故的布鲁姆(Allan Bloom),其他代表人物还有伯恩斯(Walter Berns)、曼斯菲尔德(Harvey Mansfield)、潘戈等。另一方面,异端的施特劳斯派学者的重要代表人物是雅法(Harry V. Jaffa)。

雅法明显保守,这可能比大多数施特劳斯派学者更甚(是他起草了哥德瓦特[Barry Goldwater]臭名昭著的"捍卫自由时的极端主义……"的演讲)。可是,他又因批评像波克法官(Robert Bork)和任奎斯特大法官(William Rehnquist)这样的保守人物而声名狼藉(见雅法 1993,1999)。雅法批评这些人,是因为感到他们有一种道德的相对主义,雅法相信,这种道德相对主义是与他们的自由主义的反对者共有的偏好。通过质疑这场保守运动,并说明它与意识形态的自由主义没有本质的不同,雅法似乎也成了一个哲学上的牛虻。施特劳斯认为,哲人要担当"仲裁者"(umpire)的角色。在帮助城邦的过程中,仲裁者必须提出有关美德教育的"长远问题",即人们共同生活的正确方式的问题(施特劳斯 1989,页 54,59)。这个问题的提出会导致哲人在社群中面临四面楚歌的境地,即使他公开的同盟者也会表示愤怒。由于挑战了与自己同样保守的同仁,雅法确实遭受到了类似的命运。

然而,尽管这些政治讨论本身值得关注,但对我们现在的目的来说,雅法对施特劳斯派学者的批评却更重要,或者可能根本上才是重要的。因为,施特劳斯派学者之间的辩论可以说是仲裁者们关于仲裁者的辩论。在 1970 年代,雅法开始了一场相当彻底的对其他施特劳斯派学者的批评。从那时起,他公开批评了伯恩斯、布鲁姆、曼斯菲尔德、潘戈、戴尔蒙德(Martin Diamond)及其他人,所有这些人都是或曾经是施特劳斯派学者中最著名的人物。我观察这个现象,不是因为内战十分有趣(尽管那当然是),而是因为,雅法是施特劳斯学生中最异端、因而粗略来说似乎最像苏格拉底的一个。可以说,雅法是那群牛虻中的牛虻。

东部和西部施特劳斯派学者之间的观点分歧,在于施特劳斯对苏格拉底式哲人的政治地位的理解。与许多施特劳斯派学者不同,雅法认为,施特劳斯的"生活和工作有一种与其说是哲学的不如说是政治的动机,这种政治动机就是阻止和逆转'西方的衰退'"。衰退"在于西方丧失了目的"。雅法认为,他自己的"生活和工作"的"核心",主要是通过研究林

肯来恢复正确理解"《宪法》与《独立宣言》之间的关系"（雅法 1984a，页137，130）。雅法认为，施特劳斯与他在对这一理解的重要性上是一致的：

> 我相信，施特劳斯会同意，我对林肯的恢复是恢复之前所说的权威（《独立宣言》的原则）最可行的方式，这也是古典政治哲学中的政治家才干（statesmanship）可能在我们这个世界成为权威的形式。（雅法 1999b，43）

雅法把其一生的工作看作是施特劳斯的延续，他认为，施特劳斯的工作对恢复体面的政治家才干至关重要。确实，对雅法来说，美国原则的恢复是西方道德和政治重生的重要组成部分。

雅法相信自己也认同施特劳斯的哲学动机。"我难道不是把哲学从天上拉回到城邦——使它变得实际和政治化吗?"在沉思为捍卫《独立宣言》而反对古老南方的维护者时他有力地如此问道（雅法 1984a，136）。在此，雅法呼应了西塞罗（Cicero）对苏格拉底转向人类事务的描述（西塞罗，1960，5：10）。雅法认为，把哲学从天上拉回城邦，就是使哲学服务于城邦。问题是，这是否意味着哲学本身的缩减。在另一场合，雅法说，即使是苏格拉底，也曾至少是通俗地维护其哲学使命：他"在供奉雅典城邦之神的德尔斐神庙（Delphi）的神谕中发现了哲学使命的起源，苏格拉底坚持说，违反神谕的命令不虔敬"（雅法 1987a，24）。当然，苏格拉底的不虔敬在柏拉图的《王制》和其他地方都相当明显；他确乎将新的神引进了城邦。然而，雅法仍然认为，苏格拉底与城邦中的其他人有着相同的道德和政治倾向；确实，雅典的权威习俗、法律以及众神，某种程度上影响了苏格拉底。正是受苏格拉底问题的启发，我们必须来思考一下雅法对美国的"古老信仰"的维护。

在一次较有效的辩论中，伯恩斯批评雅法，说他过分强调政治哲学中的政治甚至虔敬方面。雅法曾经批评过伯恩斯，不同意他支持戴尔蒙德的观点，竟然说什么《独立宣言》为阐释《宪法》"没有提供什么指引"（见雅法 1978）。雅法挑战伯恩斯，要他出来公开讨论一下这个问题，伯恩斯反驳说，这种挑战方式是"对哲学的滥用"，违反了施特劳斯所代表的"哲学精神"。伯恩斯批评雅法，说他是教条主义、喜欢空想，还有一副审判官态度，也缺少节制。他认为，

> 永恒而非历史，才是哲学的主题。施特劳斯认为，对哲学得小心，不要让它去教化。雅法像马克思一样，想改变世界，而不是阐释它；他在做的正是教化。（伯恩斯 1982，45）

在伯恩斯看来，雅法的主要错误是，他竭力想使哲学为政治服务，或让哲人成为城邦虔敬的维护者。确实，他把雅法叫做“祭司害虫”（伯恩斯 1984，7）。可雅法认为，伯恩斯并未充分理解施特劳斯，他搬出施特劳斯《对马基雅维利的思考》的结尾：

> 似乎有必要恢复自然的慈善观，或者善的首要性，这就得需要靠重新思考来回到衍生出如此观念的基本经历。因为，虽然“哲学必须小心不要希望教诲什么”，它仍然无可避免在教诲（施特劳斯 1958，299）。

雅法评论说，这是“我可以想象的对施特劳斯的生活和工作意图的最好总结”（雅法 1984a，145；参见兰伯特[Lampert]1996，107）。雅法认为，施特劳斯的意思是，

> 要超越人类生活的道德政治方面，不可能靠回避，只能靠非常认真对待它的态度。正是由于这个原因……哲学才被认为必然会教化。

哲学确实以超越为目的；它渴望知道整体，通过对存在、对最完整意义上的“存在”的探究来获得对整体的知识。但雅法认为，施特劳斯不可能认为，哲学一定要与道德和政治分离，因为，哲学包含了恢复“自然的慈善或善的首要性”的意思（参见柏拉图，《王制》505a）。那样的知识不可能与善的知识分离。“长久以来我一直相信”，雅法说，“将对道德美德（或者说，政治家才干）的关注与哲学分离，是辩证的而非实质的”。通过思考我们作为人以及作为道德和政治存在的核心道德问题，我们逐步知道了可以知道的事物。“只有非常认真地对待道德区分”，雅法认为，“我们才能得到宗教智慧”。政治哲学因此成了“到达哲学的手段”（雅法 1993b，384n5，369，370）。

雅法呼应了施特劳斯关于政治哲学是“哲学的核心”或“第一哲学”的陈述。苏格拉底逐步认识到,那些“本身是首要的(first in themselves)”事物也“对我们是首要的”。施特劳斯认为,像希珀达姆斯(Hippodamus)这样的人其实不是政治哲人,因为,他关于最佳政体的概念完全脱离了城邦到底是什么的正当评价;他错误地以一个另类于城邦本身的姿态来看待城邦问题。相反,苏格拉底成为政治哲学的奠基人,乃因为他发现,“人们的各种意见揭示了”那些“本身是首要的”的事物(施特劳斯 1964,20,19)。苏格拉底探询了道德和政治事物的各种意见,特别是城邦的法律所表达的最高意见。雅法写道:

> 我认为,施特劳斯晚年对苏格拉底的专注,反映了这样一种信念,那就是对古典政治哲学的重建需要以道德区分(moral distinctions)作为达到形而上的区分(metaphysical distinctions)的手段(雅法 1993b,370)。

但是,既然政治哲人辩证地而非实质地来研究这些区分之间的差异,政治哲人从未忘记自己是一个彻底的政治人;正如施特劳斯所说,“不存在对意见领域的绝对超越,即使最智慧的人也如此”(施特劳斯 1964,20)。的确,“有一条笔直的和几乎持续的路把前哲学的和哲学的方法联系到一起”(施特劳斯 1959,81)。苏格拉底式哲人与自己的公民们分享对善的相同的取向,尽管最终他会怀疑他们对善的意见。

可是,至少在一个意义上伯恩斯对雅法的分析是准确的。如果施特劳斯派学者们真的是城邦(或至少是学术界)中的牛虻,那么,牛虻中的牛虻就一定是祭司(priest),至少是某种类型的祭司。这种祭司气质,或者一般所说的道德义愤,似乎与哲人方式相反。因为,苏格拉底式哲人的确最终会挑战城邦的信仰,即城邦关于善的意见。施特劳斯评论说:“在希腊哲学中,道德要求的力量被削弱了,因为,在希腊哲学中,这种要求并未得到神的承诺的支撑”。哲人怀疑“完美的得救”(perfect redemption)的可能性,并因此得出结论说,“邪恶不会在这个世界上终止”。哲人于是便欣然引退,去过一种不同于自己的公民同胞们的生活,一种“超脱了恐惧、颤抖以及希望的生活”(施特劳斯 1989,251)。不仅如此,施特劳斯还暗示,由于哲人与城邦之间存在的鸿沟,哲人为了保护自己免遭城邦的偏见和攻击,可能会表现得虔敬和富有政治性(施特劳斯 1959,93-94)。

潘戈所理解的施特劳斯的意思是，"苏格拉底的转变并未决定性地改变苏格拉底哲学的核心"。苏格拉底可能考虑到了"他对学生、崇拜者和朋友的需要"，以及"由此产生的与城邦福祉、公民教育和家庭教养的必要联系"；他甚至也可能觉察到自己的"绝对无神论"和宇宙观里存在的问题。但是潘戈认为，这都没有改变哲学本身。"真正新异的"，他写道，"是苏格拉底强调说，他的特殊的生活方式必须要能够被城邦及其道德宗教意见的标准证明是正当的"。在转变之后，苏格拉底哲学"以一种前所未有的程度专注于掌握和练习修辞和交流的艺术"（潘戈 1989，18，13，14，17 强调为引者所加）。哲人公开的虔敬某种程度上说是不真诚的。

雅法不同意潘戈的观点，他相信，施特劳斯最终也不会同意这种观点（见雅法 1984b，1985；及潘戈 1985）。他引用潘戈的话问道，"'必须被证明为正当'，仅仅是哲学修辞的迫切需要，还是哲学对现实的理解中的一种必须？"雅法认为，苏格拉底的转变基于拒绝"对道德现象的前苏格拉底简化论式（reductionist）的理解"。苏格拉底接受雅典对他审判的决定，基于对道德现象的一种完全不同的理解，基于对"善为第一位"的理解：

> 苏格拉底要求有正确行为的善的理由，一种根植于存在的善中的善。为此，哲学本身的核心必须有一个真正的新的"转变"。潘戈把苏格拉底的转变仅仅归结为发明出一种可以隐藏哲学真正本质的新技巧——而哲学本身仍然未变。他没有说任何关于从自然中为人类美德找出根据的话，这种美德可以使哲人成为立法者，或者立法者的老师（像雅典异方人），并由此成为最卓越的公民美德的老师（雅法 1985，22）。

雅法认为，前苏格拉底哲学与苏格拉底哲学之间的区别在于，后者拒绝前者是因为前者忽略或没有认识到当把自然恰切地理解为人类行为的指引。确实，苏格拉底从未真正成为一个典型意义上的政治领袖或公民美德的老师（潘戈 1983；参见柏拉图，《苏格拉底的道歉》36c；《高尔吉亚》521d）。但雅法的观点更宽，涉及人的行为的非常天性，以及这一天性与人的思想的关系，苏格拉底本人的行为和论辩充分表明了这一点。的确，施特劳斯认为，

苏格拉底情愿牺牲自己的生命来使哲学保存在雅典,而不愿保存自己的生命以使得哲学被带去克里特岛……苏格拉底的选择是一个最高的政治选择(施特劳斯 1959,33)。

雅法解释道,

从通透的意义上看,苏格拉底的事业是这样一种事业,即通过这个事业,人们认识到,得体的人类行为的准则就在于践行理性探寻,只要处境许可,这些理智的求索要求人类行为必须服从非任意(non-arbitrary)的尺度(雅法 1985,22,强调为附加)。

苏格拉底事业的"通透意义"为政治以及哲学暗示了后果。雅法认为,政治哲学不仅是一种政治上良好的生活方式。在思考施特劳斯所谓"有一条笔直的和几乎持续的路把前哲学和哲学的方法联系到一起"的观点时,雅法视政治哲学为城邦对善的趋向的一种自然延伸。然而,理智虽然在城邦中首先采取的是对美德和善的常识性接受的形式,却总易于腐败。雅法解释道,

某种意义上说,只有当"智术"削弱了贤人对贤人品质的非智术师的依附(unsophisticated attachment)时,政治哲学才成为必要(雅法 1984b,16)。

从而,贤人的非智术化的方式就一定要靠哲学来加强。因此,苏格拉底的转变大体上是个政治现象,而非学界或文坛现象。用雅法的话来说,其结果就是"苏格拉底式的政治家才干"(雅法 2000,368)。苏格拉底的理性主义语言出现在像林肯及美国国父们这些最伟大政治家的言论中。比如,麦迪逊(Madison)就曾反对州拒绝执行国会法令的"智术论(sophism)"(麦迪逊 1900 – 1910,9:599)。同样,林肯把脱离联邦描述为一个"机巧的智术论(sophism)"。这样的智术论无异于"麻痹""公众的头脑",是对理智本身的削弱(林肯 1953,4:421 – 441)。显然,林肯的各种言论对雅法来说特别重要,因为,林肯在其中展现了他"可能是苏格拉底式政治家才干的所有典范中最伟大的一个"。尽管林肯"必须将联盟从物质性的毁灭中解救出来……但首先他必须先把它从机巧的智术论中解

救出来"。确实,"对联盟的解救首先而且最重要地取决于正义的言论战胜不正义的言论,或者说哲学战胜智术"(雅法 2000,368)。在林肯身上,我们可以鲜明地看到施特劳斯所描写的"对(苏格拉底)这个聪明人的政治思考或者模仿"(施特劳斯 1953,142)。

但是,雅法与其他施特劳斯派学者之间的差异,除了所强调的方面不同外,是否真的还有其他内容呢?比如,很多东部施特劳斯派学者写过美国,几乎没有谁明确地拒绝美国的立国原则,尽管有些人可能并不完全接受(见德奇[Deutsch]及莫里[Murley]1999,第 11 – 20 章)。此外,雅法本人也承认,政治哲学的确想"超越人类生活的道德政治方面"。潘戈也提醒我们,色诺芬(Xenophon)描述的是一个研究前苏格拉底哲人所研究的问题的成熟苏格拉底形象,比如光和液体的本质以及是否存在就是数字这样的问题(潘戈 1983,18)。然而,尽管潘戈认为,哲学的核心并没有随着苏格拉底的转变而改变,他仍接受雅法(以及施特劳斯)有关苏格拉底哲学"辩证法"特征的基本前提。苏格拉底开创了一种新的"研究类型,在其中,自然或者正义的观点或者自然正确,当然还有人的灵魂或人的本质,要比譬如太阳的本质更重要"(施特劳斯和克洛普西[Cropsey]1963,5;潘戈 1983,18)。在这个意义上,潘戈以及其他大多数施特劳斯研究者可以被理解为是接受了"善为第一位"。简单说,雅法与其他施特劳斯派学者应该似乎有很多共同点。也许雅法真的太爱争辩、太虔敬了。

的确,接受这个结论不无理由。比如,尽管贤人和哲人都趋向善,他们之间的矛盾毕竟相当尖锐。一方面,贤人相信,是神给自然注入秩序和意义,从而为生活和世界创造出意义。但潘戈认为,这种信念基于"深深根植的渴望和希望"或"心灵的需要",这些使得支持这信念的"逻辑和经验"的充分性变得可疑。另一方面,哲人声称,人的"向善"是探究美德,是过一种省察的生活。尽管哲人"不能声称自己懂了灵魂的健康或完美,或人的完全自我实现和幸福",但作为探求的结果,哲人仍然不断地获得这方面的知识。最重要的是,知道一个人没法穷尽知识,就是"知道最需要的事情莫过于继续求知的进程"(潘戈 1983,19 – 21)。这种质询的、怀疑的生活必然导致哲人与贤人以及普通公民的冲突。确实,施特劳斯说过:

> 一个在美德方面稳步进步的人有自我满意和自我欣赏是当然的。那些少数幸福的人认为,苏格拉底并没有暗示他们应该悔罪或

> 后悔,或表示内疚(施特劳斯 1989,249 - 50)。

潘戈强调的,正是这种对哲人生活方式的善的肯定,以及对他的自足的肯定。

此外,雅法也认为,"哲学活动……与道德和政治生活关系紧张"。雅法的这一陈述并不令人吃惊,因为,他自己的辩证的(有人说仅是争辩的)英勇行为导致了他与其他人关系紧张。然而他认为,对哲人们来说,"智慧的进步,或被理解为有关无知的知识的进步,已经为自己的生活方式提供了足够理由"。"柏拉图对话的动机",雅法解释道,"并不取决于它对任何政治或非哲学目的的功用…… 揭示到目前为止关于无知的尚未被揭露的知识的对话的困惑(aporia),才是其本身的目的"。雅法甚至还说,哲人的生活方式"客观上是最好的,因为它服务的美德客观上是真正的美德"(雅法 1993b,353 - 54)。雅法在这里似乎非常接近一种他归功于其他施特劳斯派学者的观点,即政治生活,尤其是对城邦所理解的善的献身,与苏格拉底哲学相反或至少排斥。他呼应了施特劳斯关于哲学探寻的本质和困难的有效陈述:

> 哲学不过是真正意识到问题,即真正意识到根本的和通透的问题。思考这些问题而不寻求解决方法、不寻找仅有的几种典型解决方法中的一种或两种,几乎是不可能的。然而,只要没有智慧而只有对智慧的探寻,所有解决方法的证据必然比问题的证据要少。因此,当对一个解决方法的"主观肯定"变得比对该解决方法的问题意识更强烈时,哲人就不再是哲人了。这时,一个宗派分子就产生了(施特劳斯 1991,196)。

凭借对哲学生活的称赞,雅法似乎应该会同意这种说法。但人们禁不住会想到伯恩斯对雅法有关教化的指责。带着他对美国原则的坚定拥护,雅法显得像是施特劳斯所警告的宗派分子。雅法似乎与自己有关哲学生活是"客观上最好的"生活方式的宣称相冲突。因此,伯恩斯和潘戈责备雅法与他的哲学仲裁人的同行们争吵似乎有道理。

雅法当然不同意这种批评,但是,有时很难看到他作出回应的基础,这可能是因为在他那里,苏格拉底式的与政治的生活方式之间有一种重要的相似。潘戈认为,哲人的活动伴随着一种"深刻和真正的乐趣";哲

人认同"爱欲和情爱的事",而贤人认同"渴望或希望"(潘戈 1983,19－20)。通过维护城邦,雅法似乎建议,这些不同的品质在关键意义上是相同的:尽管他们有不同的欲望和不同程度的对欲望的意识,哲人和公民都有欲望。也就是说,他们都是人,都有情欲的自然特征,都最终渴望得到显示自己的知识有缺陷的东西(见雅法 1984a,264－65)。有人可能会说,哲人和公民之间的主要差别并不是一个有知识而另一个没有,毋宁说,哲人不像公民那样肯定城邦的正统教义。也有可能是这样的情况,即哲人并不怀疑正统教义本身,而是怀疑市民对它的理解。当然,这种可能性取决于所谈论的正统教义的实质(施特劳斯 1968,256;雅法 1987a)。无论哪种情况,公民声称理解其实并不真正了解的东西;最好的情况是,公民虽不理解但却相信城邦的正统教义。而且,典型的公民肯定不像哲人那么强烈地想要拥有上帝般的地位;在这个意义上,两者都是虔敬的,他们不知为何都意识到了自己的局限。就其本身来说,没有谁是无欲望的。

这个结论起初似乎与施特劳斯对哲人的"自我满意或自我欣赏"的强调不相符,这种满意或欣赏也与市民的虔敬和内疚的对比不相符。但这也让我们记起了施特劳斯关于苏格拉底本人是一个虔敬的人的观点。施特劳斯观察到,一个虔敬的人不会探究"天上和地下的东西",因为神并不赞同这样的探究。虔敬的人应该研究人类事务。在施特劳斯看来,"苏格拉底把自己局限于对人类事务的探究是他的虔敬最大的证明"。然而,苏格拉底的虔敬毕竟不是通过他对雅典诸神的承认表现出来的。毋宁说,他的虔敬在于他的怀疑之中,尤其在他对自己的知识的怀疑性评价之中:"他的智慧因是虔敬的,所以是对无知的知识,它因是对无知的知识,所以是虔敬的"(施特劳斯 1964,20)。对自己无知的认识,对缺少完整知识和缺少自足的认识,是苏格拉底虔敬的核心。也许有人说,苏格拉底拥有某种谦卑,一种从对最高事物认识的局限衍生出来的谦卑。雅法相信,苏格拉底事业的这一特征,或者至少是"通透意义上"的事业,必须与施特劳斯在其他场合描述的狂肆和高贵的哲学区分开,那种哲学实实在在地与城邦对抗。也就是说,他坚持认为,政治哲学必须理解甚至接受前哲学的生活方式,至少当那种生活方式是虔敬的时候。

可是,我们在现代世界中的处境毕竟与雅典异方人的处境不同,事实上雅典异方人当然地认为自己的对话者是虔敬的。我们的前哲学(或可能后哲学)的生活方式则的确是不虔敬的。雅法认为,在现代世界中没有足以形成苏格拉底事业的"道德根基"的"传统虔敬"。我们可以说失

去了方向，因为我们忽视了善，或拒绝了善是值得追寻的这样的观点。"对善的观点的抛弃"，雅法继续写道，"是包括道德相对主义、实证主义和历史主义的偏激现代性的充分必要条件，施特劳斯的整个一生都反对这些东西"。道德相对主义、实证主义和历史主义主导了我们的时代，却并不构成传统意义上的虔敬。严格地说，这些"主义"不是一种新宗教，而是一种新的、更剧毒的智术形式。新的智术师们并不声称他们相信，而是声称知道并不存在上帝或善的观点（或是不相关或是死了）。这种声称，雅法争论道——甚至比原来的智术师的声称还要严重地——"否认了贤人可以达到对自己的贤人品质的自我理解"（雅法 1984b，20，16）。雅法建议，今天的政治哲学的重点应该是恢复这种自我理解的条件。但与其说这些条件的特征是沉思或启蒙，不如说是道德和政治关怀、前哲学城邦的虔敬趋向，以及趋近善和上帝的欲望。

雅法认为，这种恢复道德和政治趋向的需要是施特劳斯以下这句话的意思的一部分，施特劳斯说，"现代人在'自然的'洞穴之下又挖了一个洞穴，而施特劳斯想做的就是使回到原来那个自然的洞穴成为可能"（雅法 1984b，16；施特劳斯 2002，1952，155－56）。史密斯（Steven Smith）认为，回归"极度前科学或前哲学"意识的"自然世界"，是施特劳斯著名的"黄金句子"的含义："存在且仅存在于事物表面的问题，就是事物的核心"（施特劳斯 1953，79；1958，13；史密斯 1997，358；伯纳德特［Benardete］1978，1）。"甚至在我们仅仅想攀登哲学的崇高顶峰之前"，史密斯解释道，"我们必须努力挣扎，先找到可以回到哲学的自然先决条件的洞穴"（2000，794）。因此，雅法看起来像是一个"祭司"，因为，他的目的可以说是带领其他人进入这个自然的洞穴，而不是进入光明。这并不是说不渴望到达光明，而是仅意味着没有自然的洞穴，到达光明是不可能的。但是，由于没有传统的虔敬可以依赖——因为新的智术占主导——城邦的虔敬事实上必须从苏格拉底的虔敬自身援引而来。似乎，这种虔敬在基于"自然和自然的上帝的法律"之上的政体中达到了高潮。

前面所说的，部分地与施特劳斯对施米特（Carl Schmitt）的批评引起自己转变的思考有关。尽管出于不同原因，施特劳斯似乎同意施米特的观点，即为反对现代性的自由主义和虚无主义，"必须坚持并证明政治是完全不可取消的"（施特劳斯 1982，332）。雅法似乎同意这点。当苏格拉底把哲学从天上带入城邦时，施特劳斯把人从较低的洞穴带进城邦，不过仍然是借助了哲学的帮助。不论苏格拉底还是施特劳斯，都"转向"了城

邦。参照苏格拉底在柏拉图的《王制》中对正义的定义，施特劳斯说："不允许延误具有急剧紧迫性的政治问题，必须通过任何方式来回答正义问题，即使还缺乏一个充分回答所需的完整证据"（施特劳斯 1964，106）。政治哲人知道认真对待政治的必要性。雅法解释道，

> 直截了当地说，我们不能等到对类似"什么是勇气"这样的问题有了一个充分的答案后才去训练一支部队。我们的敌人（总是会有敌人的）不会等到我们的研讨会有了结果，才开始攻击（雅法 1993b，353－54）。

这要求政治哲人保卫自己的城邦；对雅法来说，当然，这意味着保卫美国。雅法非但没有认为这种保卫不那么哲学，反而认为它与苏格拉底哲学属同一范畴。他因此争辩道，正是在"苏格拉底的事业中……'自然和自然的上帝的法律'成了政治家思考中最主要的考虑因素"（雅法 1985，22）。

哲学和政治家才干在政治哲人对善的追求中结合在了一起，但"自然和自然的上帝的法律"在这样的事业中起什么作用呢？正如雅法经常说的，如果这种自然法基本上是洛克式的，这难道不就是被施特劳斯众所周知地批评和拒绝的现代思想的一种吗？这是一个很棘手的问题（见潘戈 1988；参见维斯特［West］2001 及梅耶斯［Meyers］1998）。但我认为，我们应先把这个问题搁置一边。因为，雅法不认为，我们应该通过施特劳斯著名的古今之别来理解美国（雅法 1996a，82）。相反，雅法通过"神学—政治问题"找到了自己的方向，这个问题也是施特劳斯所说的"一直是我研究的主题"的问题（施特劳斯 1997，453）。在最普遍的意义上，这就是神的权威的问题。对于这个问题，让我们考虑一下施特劳斯在《城邦与人》结尾的话，在那儿他评论了哲学与前哲学的城邦的关系：

> "对我们是首要"的东西并不就是对城邦的哲学理解，而是城邦或前哲学城邦本身所固有的那种理解。根据这种理解，城邦臣服并服务于普通理解中的神，或仰望他（施特劳斯 1964，241）。

施特劳斯争论道，"古典哲人们"并没有意识到，"对神的关注"就是"城邦的首要关注"（施特劳斯 1964，240）。这一说法引人注目，因为，施特劳斯似乎在说，苏格拉底哲学的核心——与城邦和什么"对我们是首要"的观

点紧密相关——在柏拉图和亚里士多德的哲学中是缺失的。但是,他可能想将柏拉图和亚里士多德与政治哲学奠基人苏格拉底分开,是苏格拉底首先面对什么"对我们是首要"这个问题的。施特劳斯这么做,可能因为他想将政治哲学转回到其初始的虔敬的方向,转到展示"神圣城邦与自然城邦的对比"上去(施特劳斯 1964,241)。另一方面,如果苏格拉底的目的是对理念领域的绝对超越,那他自己可能不是一个充分的例子。但如果他有这样的目的,那么,他可能不够虔敬。一场超越最初榜样的政治哲学运动就将会成为必要;施特劳斯可能是寻求描述"城邦遥远和黑暗的一面",这种描述前所未有(施特劳斯 1964,240;1983,105-36)。无论哪种情况,从施特劳斯的评论中得出重要暗示的雅法认为,为了正确理解什么对我们是首要的,他说,

> 我们必须对与哲学不同的正确(righteousness)开放。简单地说,我们不能先验地从哲学的视角来看城邦。哲人本人必须作为一个公民来看待城邦,如果他想作为哲人来理解它的话(雅法 1996b)。

雅法与大多数施特劳斯派学者立场最不同的地方就在于哲人与"神圣城邦"(holy city)的关系。用施特劳斯的话来说,雅法并没有"从将城邦看成洞穴开始",而是"从将城邦看成世界,或世界上最高的东西开始",从"把人看成完全沐浴在政治生活中……"开始(施特劳斯 1964,240)。

雅法强调,这种对政治或虔敬的重视是与哲学一致的;尽管有黑暗的一面,仍然还有光明。但是这如何可能呢?不把城邦视为洞穴而是视为世界,一个哲人怎么能还仍然是个哲人呢?这是个非常困难的问题。我想,一旦我们认识到施特劳斯和雅法所说"对我们是首要"的东西,即我们特殊的前哲学意识的圣城时,这个问题就没有那么可怕了。施特劳斯经常说,"正确之城、忠诚之城",或者"上帝之城",或者典型犹太人的生活,甚至是普通的宗教人士(施特劳斯 1964,1;1968,8;1997,311-58),他的圣城可能是耶路撒冷或西方的圣经传统。在这种情况下,雅法呼吁"正确"就特别有道理。但是,当施特劳斯提到"西方"时,他总是不仅包括圣经传统,还包括希腊哲学传统。的确,西方可被理解为两种传统的结合,至少在政治层面如此。比如,根据施特劳斯,"在圣经与希腊哲学之间有一种完美的一致",与新智术的相对主义和虚无主义等损害道德的各种现代性要素相对立。"在关于道德重要性,关于道德的内容以及关

于道德最终的不足方面",他说,理智和神启是一致的。它们都同意,"道德的适当架构是家长式的家庭"(1989,246－48)。尽管西方陷入了"危机"(施特劳斯 1964,1),但它仍然还能听到圣经传统和希腊哲学的道德回音。

当然,理智与神启并不简单地和谐共存。确实,施特劳斯指的是两者之间"根本性的紧张关系"。但是,他认为,这种紧张关系一直以来都是"西方思想史、西方精神史的核心和神经",是"西方文明活力的秘密"(施特劳斯 1989,270)。这活力来源于这样一个事实,即两者都声称"某种东西"是弥补道德的"终极不足"(ultimate insufficiency)所必需的。但是,它们对这"某种东西"究竟是什么却意见不一。从神启的角度看,它是"服从的爱的生活"。从理智的角度看,它是"自由内省的生活"。施特劳斯注意到,"我们几乎很难避免这样的印象,即这两个对立物谁都没能成功地驳倒对方"(施特劳斯 1953,74－75)。那么,虔敬的服从者充满服从的爱的生活并不一定比哲人自由内省的生活低级。事实上,施特劳斯甚至说,哲学不能驳倒神启、不能提供有关整体的通透和令人信服的描述来驳倒神启的事实,似乎构成了神启对理智的反驳。当然,他并没有把这个问题晾在那儿,因为,提出两者之间存在紧张关系,无异于假设了哲人的性情有能力而且愿意首先质疑神启的权威。在这个意义上,施特劳斯似乎倾向哲学。无论如何,他得出结论道,既做哲人又做神学家是不可能的,或者说既超越又同情不可能。取而代之的是,他说,"我们每个人可以也应该成为其中任何一种,或是对神学挑战开放的哲人,或是对哲学挑战开放的神学家"(1989,270)。

但是,这难道不是核实了从开始就提出的问题:哲学与城邦(在这里指耶路撒冷)是不可调和的?的确,如果西方是包含了"根本性的紧张关系"元素的西方,那么,西方可能显得精神分裂,就像一个不懈努力要将城邦视为世界但仍然保持做一个哲人的哲人那样精神分裂。但雅法的观点却恰恰是,西方的这两种元素并不矛盾。根据他的观点,位于圣经宗教核心的服从的爱的生活,与位于苏格拉底哲学核心的自由内省的生活是一致的,即便范围不同。简单地说,两者间的和解是可能的,因为,"苏格拉底的怀疑态度和圣经信仰有着相同的认识论基础。要恢复其中一个的主张而不恢复另一个的主张是不可能的"(雅法 1993a,203)。这可能就是雅法最惹人注目的主张:尽管理智和神启之间存在着紧张关系,两者之间却有一种重要的相似之处,至少,相似在于可以把两者在道德和政治层

面协调起来。但是,只有当一个人充分认识到苏格拉底怀疑态度的虔敬特性之后,才会看到这相似之处。"陪伴苏格拉底理性主义的怀疑论",雅法说道,"必定被运用到苏格拉底的理性主义事业中去。也就是说,苏格拉底理性主义必须为信仰基础提供这样一个前提"。施特劳斯说得很明白,任何真正哲学的或理性怀疑的事业在面对神启时都将认识到哲学的局限性。这神启确切地说是圣经神启,而不是异教诗人的神。雅法从施特劳斯的前提中得出了明显必要的结论:"怀疑论中无休止地探询的原因,与*转向圣经宗教来结束这种探询的原因*,是同一个原因"(雅法1999b,45,强调引者所加)。根据雅法,苏格拉底哲学导向或可以导向圣经信仰,尽管他的信仰是一种有点异端的信仰(参见施特劳斯 1964,241;约翰·保罗二世[John Paul II] 1998,第42章)。

雅法认为,根据施特劳斯的著作,尤其施特劳斯著名的迈蒙尼德(Maimonides)研究,自己的结论并没有什么好奇怪的。对雅法来说,关键是施特劳斯对圣经教诲的独特特征的强调(施特劳斯 1963,XLVIII;1983,154;1989,252)。圣经所教诲的是,"与宇宙分离的独一的上帝观,这上帝就是创世者"(雅法 1993a,197)。因此,神启和诗在根本上是不同的。可是潘戈认为,对施特劳斯来说,"在柏拉图与圣经之间争论的最重要问题,已经存在于柏拉图与诗人们的争论之中了……"(潘戈 1983,20)。雅法相信,潘戈在这方面"完全错"了(雅法 1984b,17;施特劳斯 1953,80)。雅法解释道,在柏拉图哲学中,众神成了"显白的名称",用来指称"理智的必然物,这些必然物本身并非诸神,而是理念"。正是在这个问题上,"圣经不仅与柏拉图,也与希腊诗人们不同,因为,圣经维护上帝的一体性,而且否认这种一体性会多样化或分化"(雅法 1984b,17)。也就是说,关于圣经上帝的知识实在是不可能的:

> 圣经的上帝不仅是独一的,而且是唯一可能的独一。如此,他不可能成为被认识的对象……正因为他不可能成为被认识的对象,他可以而且一定是信仰的对象。因此,为什么是信仰而非理智成为首要,有一个清晰而鲜明的认识论的理由……对于一个存在且唯一可能是独一的东西,我不可能有任何知识。如果上帝是独一的,且无其他的神,就不可能有关于上帝的观念。上帝是独一无二的,因为,在他身上没有普遍与特殊之区分,因此,上帝是所有可理解的东西的原因,而所有可理解的东西就分布在人的孤立无助的理性之中(雅法

1993a,197)。

即便哲人拥有修辞能力,圣经的上帝也不可能成为哲人的木偶或玩具,因为上帝并不受可被人类知解力理解的自然约束;相反,上帝反倒是这自然的创造者。因此,在圣经神启中发现的智慧,即圣经中所展示的关于上帝的言行的知识,与哲人的智慧概念相冲突,因为,哲人所谓的智慧,即是思考和表达存在这个谜团。

但是,圣经和哲学对智慧的不同把握的冲突,并不意味着信仰生活和理智生活不可协调。相反,雅法强调一个施特劳斯曾经清晰地提出、但经常被人忽略的观点:在两者间不应该简单地假设一方优越于另一方。或者说,施特劳斯既反对超越也反对综合两者间的冲突;但他不一定反对使两者协调的努力。不然的话,他要求我们"生活在这种冲突中"就是荒诞可笑的。雅法认为,哲学可以说是对越来越多我们所未知的事物的持续的神启,与信仰圣经中的上帝的生活完全相容:"我认为,苏格拉底式哲人们会继续思考奥秘;信仰的孩子们敬拜上帝而不试图思考上帝的奥秘"。雅法说,我"并不觉得,敬拜的人有什么过错,而且我也没有说,时而思考与时而敬拜之间有任何矛盾"(雅法 1984a,73,强调为引者所加)。如果思考和敬拜有着相同的认识论基础,两者之间就不可能有什么矛盾。

雅法甚至挑战性地提出,美国奠基(American Founding)的"话语"构成了"最佳政体",因为它在城邦的支持下允许同时存在思考和崇拜(雅法 1987a)。理智与神启之间的紧张和冲突,对道德和政治事务来说并非致命的。相反,雅法认为,"美国奠基的超常智慧在于,它自由地允许这种紧张和冲突成为政治生活的先验目的,即道德的美德活动最终为之服务的目的"。人们可能会说,西方的活力可归于并永恒化于基于公民自由与宗教自由的政体。美国奠基不仅没有把理智与神启间的紧张想象成对政治生活有害,反倒是将这紧张关系当作政治生活的基础和完成。"这样",雅法认为,"耶路撒冷与雅典的区别恰恰成了和谐及和平的最高原因"。但对雅法来说,这是在正确的虔敬意义上理解美国的结果。使美国得以诞生的要素——理智和神启——在美国的政治经验自身中已经分崩离析了。通过"自然和自然的上帝的法律",美国的政治经验,认识到了哲学与宗教之间的相互主张。换句话说,美国奠基的世界,并不简单地是启蒙哲学的副产品,而是位于西方活力中心的理论与实践、思想和行为之理性区分的反映:

> 关于耶路撒冷与雅典的神学冲突为什么会使西方文明备受宗派政治斗争的折磨,一直都没有什么内在的理由。未能解决的神学问题仅仅是呼吁持续的——可能是恒久的——讨论。这些讨论不应当仅在道德立场上把本是朋友的人当敌人。相反,按照亚里士多德,这种讨论当是最高形式的友谊的基础。不同于那些希望得到决定和行动的政治讨论,在这种讨论中,真理是唯一的目的,友谊本身要求朋友不会因为任何讨论本身以外的善而服从彼此的意见。因此,真正的理论应当是增强友谊,以及随之而来的道德和好的公民资格。不论什么,只要削弱了道德共识,也就削弱了真正的理论、真正的哲学和真正的宗教的可能性(雅法 1993b,352)。

这一陈述为我们先前提到的雅法的一句话提供了解释,即哲人的生活方式是"客观上最好的"。我们看到,他没有就此声称,哲学的生活要比敬拜的生活优越,因为,哲学的生活必须使自己适应于服从的爱的生活的深刻主张。也就是说,哲学的生活以一种当初柏拉图和亚里士多德未曾有的方式与城邦生活达成了和解。确实,雅法的"最好的政体"的说法源自古典政治哲学,但古典的最好政体——以柏拉图的哲人王为代表——最终是由哲学对城邦的优越以及哲学接受虔敬所支持的(施特劳斯 1953,140)。雅法的批评者可能更忠实于这种古典的和解,不论它多么不可能甚至是假定。可对雅法来说,美国的最好政体在多大程度上成为现实,取决于它在多大程度上关注自己的先验目的,即理智与神启之间的永恒讨论。

此外,在雅法看来,我们怀疑性探询的结果可能是转向信仰圣经的上帝,这与该探询的初始原因是一致的。他说,理智本身假定了我们对语词和观念的可被理解性有某种信任,而语词和观念本身又是理智的组成部分。他通常解释说,我们对普通名词的使用,依赖于人类头脑区分普遍存在的"种类"与特殊个体的明显而又无法解释的能力。不知如何地,人类头脑允许一个人视苏格拉底为人,虽然与我们对人的观念不太相像,而不是一只狗。这个普通名词人,因其与这个世界上特殊个体的人的神秘关系而有了一种不同的含义。"这种相似和差别的经验",雅法说,"构成了我称之为普通名词的奇迹的基础,这奇迹是所有可能的人类经历中最神

奇的。因为它是使语词以及人成为可能的必需经验"(雅法 1984a,71)。普通名词的经验之所以"神奇",乃因为我们并不真正了解那个在脑海中为我们提供"指引"来认识一个特殊个体的种类的事物、实体或存在。亚里士多德把它叫做"理智媒介"(agent intellect),但雅法强调,"这仅仅是为问题提供一个名称,并非是一个回答"。他问道:"叫它上帝也好,理智媒介也好,又有什么区别?"(雅法 1999a,62)雅法甚至说:"从亚里士多德的观点来看……理智与神启之间没有必要的冲突——如果你触及真正的问题的话,即思考是如何产生的"(雅法 1984a,71,强调为引者所加)。如果触及真正的问题,哲人必须承认,他的整个事业出自于他无法解释或理解的一种经验现实。哲人确实相信,至少从某种意义上说,语词和观念是真实的并有其含义。既然如此,理智或哲学从始至终都是错综复杂地与神启或信仰内在地纠结在一起的(见施特劳斯 1953,篇首语;参见施特劳斯 1968,256;雅法 1993a,201)。也许,对这一现实的认识,打开了一扇通往将哲学生活融入政治生活的可能性的窗户。

可是,又该如何理解施特劳斯的"基于信仰的哲学已不再是哲学"的著名观点呢(施特劳斯 1983,211;1968,256)?雅法直截了当地说,出于政治目的,施特劳斯过分强调了理智与神启的紧张关系……雅法没有否认理智与神启的差别,但他的确认为,施特劳斯的"古典政治哲学希望为已被现代哲学败坏了的宪政政府提供道德基础,他有将理智与神启之间的差异绝对化的特殊动机"(雅法 1999b,45)。信仰或宗教不再可能成为这样的政府的明确理由,因为,现代哲学的腐蚀性效果已严重削弱了宗教信仰的主张。雅法说道,

> 在我们这个时代,神启被"价值判断"搞得混乱而迷惘。随着现代哲学转变为虚无主义而非智慧,圣经本身被诠释成符合随便什么人的最强烈激情的东西。(雅法 1993a,202)

也就是说,"信仰"本身已与理智完全分离,现在它仅等同于信念或承诺。现代科学凭借事实与价值的区分断定,信仰是专断的,从而使对神启的直接诉求问题重重:

> 但是,服从神启的权威,从圣经的角度来看,并不是专断的,因为,上帝既是唯一又是分离的(both One and Separate),神启是一种

> 必不可少的方式，它告诉人在宇宙中的真正位置，以及人自己与上帝的关系。尽管其起源和本质是神奇的，神启却不是主观的；上帝是一个客观现实，它不会授权让主观道德与孤立无援的人类理性的教诲不一致（雅法 1993a，203）。

确实，雅法坚持认为，即使理智媒介是个“奥秘”，仍然“是一种现实”（雅法 1999a，62）。与此相似，尽管普通名词是某种“奇迹”，仍然是理智的一部分，我们信赖所使用的语词以及世界可被理解，总的来说，不过是信仰或意愿的专断、主观行为。然而，我们却不信任神启与现实的联系，以致“即便国内最高法院都会更服从社会科学的论点，而非服从活的上帝之话语《十诫》”（施特劳斯 1964，1）。社会科学的状况当然并不比宗教的状况好多少，可它还自称拥有某种理智或理性主义。因此，正是应该在社会科学领域中打响维护理性的战斗。在施特劳斯看来，答案是“证明政治哲学是社会科学的合法女皇”（施特劳斯 1964，1）。既然新的、智术的“理性”或科学现在成为权威，把理性从自我毁灭中拯救出来，就显得极为迫切。

但人们仍然可能会问，为什么雅法强调理智与神启之间的紧张关系的方式与施特劳斯不同？雅法的理由可能也是政治的。的确，雅法可以以一种施特劳斯无法做到的方式求诸于《独立宣言》。对施特劳斯来说，这个问题牵涉到西方。对雅法来说，这个问题关系到他自己的政体；也许雅法更政治化，因为他可以如此。但也必须注意，施特劳斯说，他的目的是要复兴圣经信仰，而复兴政治哲学对完成这一任务是必要的。也就是说，不仅必须把理智从现代科学的虚无主义中挽救出来，还必须为了使神启可再次被理解而挽救它。雅法总结并评论了施特劳斯在《城邦与人》开头说的话：

> 施特劳斯谈论“西方的危机”时说，仅仅“服从和听取正义之城、信仰之城的神的启示”是不够的……但是，虽然不足够，仍然是必要的。施特劳斯将着手证实“如果没有别的帮助，人在何种程度上可以分辨那个城邦的要义”，所谓“没有别的帮助”，即没有神启。可是，这样做的目的是……“在异教徒中散播那个消息”——即，正义之城、信仰之城的神的启示。我不记得施特劳斯在什么地方提到过“异教徒”。可最值得注意的是，人们通过没有神的帮助的力量寻求

> 其要义的那个城邦,也是我们想尽可能全面清楚理解的那个城邦,即信仰之城。耶路撒冷与雅典似乎合二为一了(施特劳斯 1999b,46－47,原文中的印刷错误已更正)。

雅法视理智与神启如此互补,以致尽管两者互不相同,也似乎为一体,当然是关于道德和政治问题的一体。此外,他认为,施特劳斯的真正想法不是以维护哲学来反对城邦甚至神启的主张,毋宁说雅法相信,施特劳斯想让理智和神启联合起来,以反对现代哲学和科学的无神论和虚无主义。

雅法认为,理智与神启的一致性源于人作为一种理性存在这样一种经验的基本现实。可是,这并不意味着哲学优越于圣经,因为,这样的优越会滋生怀疑论的弃绝,弃绝对智慧的热爱因而变得没商量,以及弃绝真正拥有智慧。只有现代形式的哲学才会如此没商量,以致声称哲学优越于圣经信仰。也就是说,现代哲学本质上是非哲学的:它声称了解自己其实并不了解的东西。现代哲学试图去教化,却又不成功。我们现在能更好地理解雅法对教化的哲学的呼吁了。施特劳斯评论道,"哲学……必须对教化的愿望小心谨慎——哲学只可能是内在地进行教化"。使哲学"内在地"进行教化的,是它对人类思想的基本特点的专注,即对思考的经验的关注,雅法强调,这本身与信仰紧密联系。施特劳斯继续说道:

> 我们无法在没有经常理解到重要事物的情况下运用我们的理解;这种理解行为可能伴随着对理解的意识以及对理解的理解,这是如此之高、之纯、之高贵的一种经验,以致亚里士多德可以把它归属于他的上帝。这种经验完全独立于我们要理解的事物是否令人愉悦、是否公正抑或丑陋。这种经验让我们意识到,所有的邪恶在某种意义上都是必需的,如果想要有理解的话。这种经验使我们能够接受所有落到我们头上的邪恶,即使它令我们这些有着上帝之城良好公民精神的心灵备受打击。通过意识到思想的尊严,我们认识到人的尊严的真正基础,以及随之而来的世界之善,不论我们认为世界是否由神创造,毕竟是人类的家园,因为它是人的思想的家园(施特劳斯 1968,8)。

雅法认为,这一陈述"比任何其他我所知的作品更加接近(施特劳斯对)信仰的承认"。他注意到,施特劳斯没有区分创造与永恒,即圣经信仰与

希腊哲学对世界的各自不同理解。雅法强调说，“施特劳斯此处并没有说，有必要在这两种观点中做出选择”。的确，“西方的危机并不要求我们做出选择，我们也不知道施特劳斯自己是否做出过这样的选择”（雅法 1999b，48）。也就是说，雅法认为，施特劳斯可能已很好地选择了服从的爱的生活（参见施特劳斯 1983，150；1997，311－58）。但出于反对现代性以维护理性和西方的需要，施特劳斯可能已很好地使那种生活方式更明显。在这方面，雅法相信，自己比其他人更充分地讨论了理智与神启的紧张关系，因为他的做法与施特劳斯对神启的潜在维护更一致。

我们现在可以在一个更好的位置上来评价雅法对美国国父们的“洛克式自由主义”的热烈接受了。虽然对这个问题的一个通盘论述在此不可能，但为完成对雅法的苏格拉底事业的粗略描述，在此有必要对他的理解做一个简洁的陈述。正如我们看到的，对雅法来说，主要的问题是哲学如何与虔敬一致，而非是否一致。他认为，美国奠基是最好的政体，因为它的原则体现了这个问题的最佳答案——从哲人和城邦角度来看的答案。

雅法提示，美国奠基不同寻常，因为它的虔敬有着不同寻常的特征，与苏格拉底对雅典的虔敬不同种类；它更类似苏格拉底自己的虔敬。与古代城邦比较，美国本质上是开放和自由的。与古代希伯来人不同，美国人自选为上帝选民，并自己制定了与《独立宣言》的社会契约原则一致的法律（雅法 1978，59）。但尽管这种虔敬是新型和不同的，美国对道德和政治也不是没有常见的重要性。国父们在《独立宣言》中对“创世者”、“世界最高法官”的呼吁是最明显的证据：

> 《独立宣言》在作结时持有对神意的“坚定依赖”，宪法的签署者们以生命、财产和庄严的荣誉彼此承诺时以此为依据，这些与林肯在1860年结束他的库柏学院演讲时所依据的信仰完全相同。林肯激励听众说：“让我们抱有这样的信念，那就是正义产生力量。凭此信念，让我们敢于尽我们所理解的职责，直至最终”（雅法 1978，133）。

雅法立即补充道：“那种理解当然源自《独立宣言》的不证自明的真理，也是构成自然法的真理，而自然法是仁慈的创世者的作品”（雅法 1978，133，强调为引者所加）。上帝是自然中仁慈的源泉。因此，在美国奠基中存在一种“自然神学”，它把自然和自然法理解为上帝的创造物（雅法

1987a,9)。施特劳斯曾说过:"没有谁主张把对美国的信仰和期望建立在明确的神的承诺上"(施特劳斯 1989,233,强调为引者所加)。但雅法却著文探讨了《独立宣言》中"内含在平等的提议中的对神的承诺"(雅法 1984a,255,强调为引者所加)。——注意,在我们引用的同一篇文章《进步还是回归?》中,施特劳斯提到了不属于希腊哲学的"神的承诺"(施特劳斯 1989,251)。他并没有把那些承诺描述为"明确的"或"内含的";当然,创世者的神圣承诺也没有支持这些承诺。在同一篇文章中,施特劳斯暗指美国缺少的仅是"明确的神的承诺",这让我们不禁思忖,施特劳斯是否像雅法一样也认为美国有内含的神的承诺。明确的神的承诺存在于上帝的指令和承诺中(施特劳斯 1989,233),所含的承诺与苏格拉底事业相联系。因为,正是政治哲人通过从"基本经验"中引出"自然仁慈"或自然权利,提供了"理解"的可能性。人们可能说哲学是神学的女仆,至少在这方面如此(施特劳斯 1964,1;参见 1989,72 - 73)。

我们由之引申出自然权利原则的那种"基本经验"到底是什么呢?施特劳斯指的是"那些关于对错的简单经验,它们是相信有自然正确的哲学主张的基础"(施特劳斯 1953,31 - 32,105;见史密斯 1997)。事实上,施特劳斯描述了一种人性固有的道德感,人的自由感是理智和选择能力的结果:

> 完全的和不受限制的自由是一种不正确的感觉。人的自由伴随着一种神圣的敬畏,即一种并非所有事情都被允许的预感。我们可以把这种敬畏的恐惧叫做"人的自然良知"。限制因此与自由一样自然或原始(施特劳斯 1953,130)。

人感觉道德局限的能力,以及感受这种情感中的"敬畏"的能力,本身就是"神圣"的。人拥有一种自然和恐惧的虔敬。可是,这未经过开导的"自然良知",却经常不是表达为节制,而是表达为专制和残忍,甚至是虔敬的残忍。施特劳斯说,正是人"对正确的预感"而非他内在的野蛮导致了"精致且荒诞的禁忌"。如果"没有很好地培养自己的理智",施特劳斯说,人将堕人邪恶(施特劳斯 1953,130)。培养理智为的是缓解而非消除那伴随人的正确感的恐惧。哲学开始时显得勇猛,其实本身是仁慈的,并不是因为它没有恐惧,而是因为它缓解了人们的自然恐惧,反复灌输了一种理智的或虔敬的恐惧。哲学既支持了人的自然虔敬,也支持他的自然

自由。

雅法阐释美国奠基的自然正确的方式，类似于施特劳斯描述自然正确的简单经验的方式。《独立宣言》的平等原则就基于这样的观点：人既自由又受限，是一种两者之间的存在。与动物不同，我们有理智并因此自由，但与神不同，我们的理智难免有错并因此受限制。雅法认为，《独立宣言》"无法缩减的含义"，也是所有人都可以理解的核心真理，乃是"民有、民治的政府，与兽有、民治的政府不同，政府不是建立在统治者和被统治者的任何自然差别之上……正如杰佛逊喜欢说、林肯有时呼应的，一些人并非生来就背负供人骑的马鞍，另一些人也并非生来就有骑他们的马刺"（雅法 1982,211）。基于这些真理，雅法认为，我们就看到了政府需经人民同意的政治必要性，以及保护人权的道德必要性。而且，如果不证自明的真理不是对所有人都如此明白，那政治哲人就应该进一步将它们简化：

> 在现代文明中，我们应提醒自己的不是要不断地告诉我们，这真理有多复杂。这我们都知道。我们需要提醒自己的是导致这复杂性的简单元素。我们需要提醒自己的是，根据自然我们是什么，以及我们在所拥有的广泛选择中能发现怎样的指导原则（雅法 1984a,6）。

由于有较好的表达，那些通过我们的"自然良知"而得到的真理便拥有了一种有约束力和权威的形式。通过社会契约的原则，社群法律的"自然支持"从"那种只有哲人才理解的形式转变为非哲人都理解的形式"。通过这些原则，"一种无需中介转递的普遍的自然"就成为了美国"特殊法律"的基础（雅法 1987b,27）。

现在我们可以更清楚地看到，《独立宣言》的"自然神学"是什么，以及它如何使雅法认为最好的政体成为可能。凯斯勒（Charles Kesler）为我们简洁地总结了雅法的观点：

> 雅法强调，国父们所理解的《独立宣言》的核心，是一种人在可知宇宙中的地位的本体论教义。理智与神启都认为，这个可被理解的宇宙是一个尽善尽美的存在（a perfect Being）所造的，从而这个完美的存在（即神）便是宇宙可被理解的原因和目的。据此，自然道德与被揭示的道德都基于这样的前提：人既不是兽、也非神（凯斯乐

1999,277)。

这教义是本体论的,因为它基于对人在"存在尺度"上的位置的承认(雅法1987b,9)。如前所说,人在这尺度上位于兽与神之间,因拥有理智而不像前者,因不完美地拥有理智而不像后者。这一教义又是神学的,因为它由关于神的观点构成,这神学观认为,神可能是一个不受限制的自由存在,他是唯一的神通过虔敬的理智和神启我们对他才会有某些意识。这"完美的存在"就是圣经中的上帝,或自然中的善。雅法谈到,在美国的宗教自由的政体里,所有宗派都同意,完美的存在是存在的,因为理智可以让我们构想出这样一种存在,各宗派的分歧仅在对真存在方式的细节的理解和解释方面。如雅法所说:"理智形成了有关上帝的本质的充分观点,却不一定指明了真存在方式"(雅法1987b,9)。的确,不信仰的人理解美国的自然神学,即所有人生而平等,可能不用拥有一个关于上帝的存在形式的宗派观点;自然本身就足够让他理解了。既然已经意识到,无论如何我们都缺乏对整体和唯一的神的足够知识。我们没必要坚持任何一个关于上帝存在形式的描述,确实,我们不是准确地知道,像普通名词那样的看起来简单的东西,怎么就成了观念和语词的一部分;因此,从政治上来坚持有关上帝的任何一种描述,都是愚蠢和不虔敬的。根据雅法,政治上重要的,即美国道德和政治神学上重要的,是"本质的"而非存在形式的上帝。也就是说,自然权利和自然法律可以政治地调和不同的宗教派别,因为,那些宗派与哲学在基本的道德问题上的观点是一致的。可以说,这样,哲学就以最有效的方式成为了城邦的仲裁者(参见施特劳斯1989,256)。

但是,又该如何看待这样的观点,即认为《独立宣言》的自然权利实际上是不充分的,甚至与施特劳斯的观点在神学上不一致?这可能是雅法面对的最重要的问题,因为,他的事业的成功甚至可信性,取决于自然正确能否成为道德和政治义务的直接基础。施特劳斯确实似乎维护了《独立宣言》的各种原则,至少他曾把它们明确地与放弃自然正确和所谓创造"历史的意义"相对立(施特劳斯1953,1),正是这所谓"历史意义"的观点把现代人置入了非自然的洞穴。施特劳斯的其他一些评论也与雅法对《独立宣言》的维护一致(见West,1993)。但是在晚年,施特劳斯仍然写道:"我一生所学从未动摇过自己的倾向,即我对'自然正确'尤其古典形式的自然正确的偏好,而不是现在占统治地位的相对主义、实证主义

或历史主义"（施特劳斯 1953，第七章，强调为引者所加，印刷错误已更正）。这古典的自然正确教义与"最佳政体的教义相同"，是"智者的统治"。既然智者的统治"一定是绝对的统治"，经人民同意的政府一定违反这样的自然正确。但《独立宣言》似乎是"平等主义的自然正确"的一个版本，施特劳斯明确表示，"古典所拒绝"的正是这种自然正确（施特劳斯 1953，144，140，118）。

另一方面，施特劳斯仅仅说，他"偏好"古典的自然正确多过现代的自然权利；再说一次，施特劳斯可能比表面上看来更为开放。此外，施特劳斯谈到即使在古典的自然正确中，被统治的多数通常并不认为智者是智慧的。"因此"，他说道，"满足智者统治的条件实在不太可能"。古典哲人们因此开始考虑降低自己的目标，以此防止导向僭主统治和错误哲学的趋势。"必须质疑智慧的自然权利"，施特劳斯宣称，"不可或缺的对智慧的要求必须经多数同意的要求准许。政治问题就是由调和智慧的诉求与多数同意的诉求构成的"。因为，专制的威胁要比对哲学统治的渴望大，谨慎的建议是多数得到较大的自由和权力，而不是相反。调和智慧和多数同意的需要意味着，"智慧的诉求必须被准许或稀释"（施特劳斯 1953，141，152）。《独立宣言》的平等主义自然正确教义因此可能与施特劳斯所偏好的古典的自然正确教义是相容的。至少，人们可以认为，他发现平等主义的形式比"历史意义"的虚无主义要好。

施特劳斯辩论道，即使对智慧的诉求必须得到准许，道德和政治生活仍然应当强调智慧，而非多数同意：

> 根据经典，满足这两种完全不同的诉求——智慧的诉求以及多数同意或自由的诉求——最好办法是一个智慧的立法者设计一部法典，以适当的方式说服公民群体，并自由地决定采纳与否。那样一部可以说是智慧的体现的法典，其替代品必须越少越好；法治必须取代人治，无论统治的人有多智慧（施特劳斯 1953，141）。

某些施特劳斯的学生在诠释美国奠基时似乎从这段话中得到了提示。他们没有强调《独立宣言》的平等主义，却强调宪法结构和设计的内在智慧，其前提为相当托克维尔式的观点，即权力的平等必定暗示或要求条件的平等（an equality of conditions，参见 West，1991）。这种观点认为，平等的确不是自然正确的东西，而是历史的东西。比如，曼斯菲尔德甚至说，

《独立宣言》主张一种"不证自明的半真理"(曼斯菲尔德1993)。他宁愿强调人类不平等的多种方式,以及《宪法》保护这些不平等的方式。不用说,雅法批评曼斯菲尔德,说这样做稀释了《独立宣言》的平等主义自然权利的教义(雅法1996a,80-102)。简单说,雅法认为,《独立宣言》的宪政主义与《美国宪法》本身的宪政主义一样智慧。的确,前者是后者的基础。

很多施特劳斯派学者仍然趋向相信,雅法的观点与施特劳斯的如下观点冲突,即法律应当尽可能反映智慧,从而,法律自身便应当内在地包含着由智慧者施行统治这一自然正确,这样一来,智慧者统治的优先性以及不平等就是不可避免的。他们最终一定会质疑美国宪法本身的民主特点,更不要说《独立宣言》了(例如,爱德伯格[Eidelberg]1986)。相反,雅法相信,他对美国原则的诠释支持了施特劳斯的法治(the rule of law)论点。在这里,雅法的理解也与其他施特劳斯派学者有很大不同。雅法已经指出"人类条件的转变"的重要性,这转变是由罗马帝国的出现和基督教的发展引起的(雅法1987b,27)。这转变使法治变得特别成问题,因为它改变了政治身份和义务的条件。尽管雅法觉察到,很多施特劳斯派学者的论点中有历史主义,但他相信,他们缺少一种对历史本身的充分赏识,特别是当涉及到可能的最好政体的问题时。因此,雅法精心提出了某种对历史的诠释,这可以被称为关于历史的哲学(见雅法2000,第二章)。他这样来解释西方历史中出现的神学—政治问题:

> 一旦罗马的公民资格成为普遍的公民资格,罗马曾经允许和保护得到崇拜的不同城邦各自的神便失去了存在的理由。如果人人都是罗马人,罗马法律就成为所有人的法律。不同城邦各自的神曾经是各城邦法律的给予者。如果只有一种法律,就意味着只有一个神,某种形式的一神论因此注定成为罗马的宗教。唯一的问题是何种形式。我们在这里观察到,基督教能够将犹太教的一神论与罗马公民资格的普遍性结合起来(雅法1987b,25)。

在罗马帝国出现之前,每个古老城邦都有自己特殊的神,以支持该城邦的法律。政治义务以及对法律的遵守从来没有成为一个很大的问题,因为不论一个城邦的神多有缺陷,他们毕竟是自己城邦的神。典型的古老城邦中的典型公民——不等于说每个公民——从不质疑自己对城邦的义

务。正如施特劳斯和雅法都谈到的,甚至怀疑雅典诸神的正当性和权威的苏格拉底,在实践中也不认为自己是一个世界性的人,不论他作为哲人对整体有多开放;苏格拉底保持了对雅典城国的忠诚,比如他在战争中履行自己的义务服兵役,以及因不虔敬被判罪时并没有逃离城邦。可是,一旦基督教——一个没有立法神的宗教——成为罗马世界的宗教时,对政治的古老理解就不再站得住脚了。基于这一历史条件的理解,雅法认为,应该修正经典中的自然正确教义所暗示的对道德和政治现象的理解,尤其对法律替代哲学统治的强调,以致可以把(上述)变化了的历史条件纳入考虑范围。

雅法在此的讨论直接与施特劳斯的如下主张相关,那就是,我们需要的是一个能够像城邦看待自己那样看待"圣城"的哲人。尤其要考虑的是施特劳斯对古朗士(Fustel de Coulanges)的引用,因为这位法国学者"比其他人"在这方面都更好地帮助了我们(施特劳斯 1964,240)。古朗士关于古代城邦的历史或人类学,特别能让今天的我们以城邦看待自己的方式理解城邦。但施特劳斯提到这样的事实,尽管古朗士以及其他像他那样的学者的贡献极大,"黑格尔竟然没能对古典政治哲学中展示的城邦的哲学概念给予适当的关注"(施特劳斯 1964,241)。通过描述古代城邦如何转变为现代城邦,雅法尝试纠正黑格尔的历史哲学。

古代城邦终结后所必须做的、也是雅法认为美国国父们最终完成的是这样一种政体,它不但与自然正确的目标一致,也与基督教西方的宗教权威一致。正如我们之前所谈到的,答案是将自然正确作为政治权威的直接基础:

> 亚里士多德认识到,特殊的国体需要特殊的制度,它们是处于特殊环境中的立法者的作品。但如果这些立法者不能再诉诸于特殊的神的权威作为他们的法律的基础,赋予他们的法律以荣誉,那他们就必须直接诉诸于自然。他们必须以某种方式把一个普遍存在的自然的权威转变为特定法律的基础。再重复一遍,这正是自然状态理论所做的事情(雅法 1987b,27)。

雅法相信,他没有忽视用法律作为理智代用品的需要,而是强调了法律本身应有某些基础的需要;我们必须在神学上及概念上找到重返政治经验的自然洞穴的道路。与古代城邦不同,美国是自由主义的,这不仅因为它

建立在社会契约原则上,还因为它的根基本质上是基督教的。"我们在洛克的自然状态中发现的个人主义的基础",雅法认为,"是基督教在以下观点中所期望的:每一个被造的灵魂都与上帝有一种个体的和切身的关系"(雅法 1987b,24)。但是,由于政治——那第一洞穴——是自然的,基督徒们逐步理解到,尽管强调与上帝的个人关系,自己的宗教与政治义务是一致的。简单地说,美国人并不把自己的世界看作是一个洞穴,而是一个世界。因此在他们看来,洛克的社会契约论与其说是启蒙运动的强行要求,不如说是他们作为基督徒与政治人的双重经历的自然产物。

雅法因此反对伯恩斯的观点,即认为美国国父们的社会契约观点"与基督教教义不符"(伯恩斯 1984,8)。伯恩斯援引施特劳斯的说法:自然状态的观点(洛克的社会契约论的组成部分)"与圣经是完全异质的"(施特劳斯 1953,215)。雅法认为,在自然状态概念以及总的自然法原则方面,基督徒的国父们的理解方式可能与施特劳斯的霍布斯式洛克的理解方式不同。但这仅仅意味着,人们应该政治地而非哲学地理解美国奠基;也就是说,人们应该看到城邦遥远的或黑暗的一面。"不论自然状态的观点作为一个历史的概念拥有怎样的地位",雅法认为,"它毕竟是自由社会各成员的意识的永恒属性"(雅法 1987b,17)。换言之,我们"本能地和政治地"了解了自己的正确,它们与对这个特定城邦的虔敬是一致的(雅法 1996a,81)。雅法解释道,每个人都意识到

> 如有必要,或者为了自我维护,或者为保护其他无辜的人们免遭非法暴力,都可能在任何时候"把法律掌握到自己手中"……每个正常的人都理解这一点的事实,证明我们都意识到自然状态中的自然法,不论我们是否将这种意识概念化。(雅法 1987b,17)

这与施特劳斯所说的"自然良知"很接近。从我们对自然的自由和平等的承认,我们推断出这个自然法统治的自然状态的概念;我们并不是首先假设,在自然状态中存在放肆的个体,他们仅为了保障自己的自私利益而设计规则。事实上,社会契约原则是基督教本身的自然产物。由于这个原因,雅法强调,今天的美国人应该回归国父们最初的自我理解;这样做时,他们将重返理智与神启的根源,雅法认为,施特劳斯是理解这一回归的。

根据雅法,施特劳斯派学者们关于美国政治基本原则的哲学谱系的

多数讨论,都可以说不得要领。在他看来,一个"亚里士多德式的洛克"或一个"洛克式的亚里士多德"才是美国原则的主要哲学源泉(雅法2001)。通过被恰当理解的社会契约原则,国父们形成了对道德和政治的一种理解,这种理解可以抵制以前基督教政治地区所特有的专制和自相残杀的战争。但是,这确实意味着,一些特定的哲学教义不如苏格拉底事业本身重要。与其说国父们是洛克式或亚里士多德式的,不如说是苏格拉底式的。根据雅法,他们很像那个特定的苏格拉底:苏格拉底非但不是腐败年轻人的智术师,而是"古老正义"的真正维护者,至少当正义被正确理解时如此——所谓正确理解,指把最古老的正义理解为自然正确(见施特劳斯 1989,103 - 4;参见尼采 1986,473 - 79)。苏格拉底是抵抗他身处的时代雅典衰退的力量,同样,国父们用理智反对自己所身处的那个基督教世界的专制和混乱。他们以及林肯是那种"苏格拉底式政治家才干"的榜样,这种政治家才干旨在用理智之灯引导道德和政治生活,无论这样的努力多么转瞬即逝或无能为力。

我在此仅仅简单概括了雅法对政治哲人在城邦中的地位的理解。我刻意回避了他对林肯的终身研究的许多讨论,特别他的《国会分裂危机》和《自由的新生》。我这么做,是因为我认为,没有理解雅法对哲学与政治的"紧张关系"的看法,不可能理解他对林肯(或国父们或丘吉尔)的研究。因此,这里的探询的确仅是更全面地描述雅法思想的初步阶段。应该注意,雅法本人并没有明确讨论过我在此研究的各种主题,尽管我认为这些主题一直存在于他的著作中。雅法更关注市场,质疑这个可以说是他所处时代的主导观点,而不是参与到哲学本身的完全抽象的思考中。雅法的榜样与其说是柏拉图式或亚里士多德式甚至施特劳斯式的,不如说是苏格拉底式的。这里评论的大部分著作,尤其雅法对其他施特劳斯派学者的评论,对他的苏格拉底事业的正确理解大致提供了一个介绍。

感谢雅法(Harry Jaffa),纽曼(Harry Neumann),厄乐(Ed Erler),马桑基(Ken Masugi),瓦斯特(Tom West)以及伍德(Gary Wood)对本文的评论。

参考文献

Benardete, Seth. 1978. "Leo Strauss's 'The City and Man'". *Political Science Reviewer* 8:1 - 20.

Berns, Walter. 1982. "A Reply to Harry Jaffa". *National Review* 34 (January

22):44 - 45.

Berns, Walter. 1984. Letter to the editor. *This World* 8(Spring - Summer):7.

Cicero. 1960. *Tusculan Disputations*. Translated by J. E. King. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Deutsch, Kenneth L. and John A. Murley, eds. 1999. *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Eidelberg, Paul. 1986. *The Philosophy of the American Constitution*. Lanham, MD: University Press of America.

Jaffa, Harry. 1978. *How to Think About the American Revolution*. Durham: Carolina Academic Press.

Jaffa, Harry. 1982. *Crisis of the House Divided*. Chicago: University of Chicago Press.

Jaffa, Harry. 1984a. *American Conservatism and the American Founding*. Durham: Carolina Academic Press.

Jaffa, Harry. 1984b. "The Legacy of Leo Strauss". *The Claremont Review of Books* 3 (Fall):14 - 21.

Jaffa Harry. 1985. "'The Legacy of Leo Strauss' Defended". *The Claremont Review of Books* 4(Spring):20 - 24.

Jaffa, Harry. 1987a. "The American Founding as the Best Regime: The Bonding of Civil and Religious Liberty". Typescript, Claremont, California.

Jaffa, Harry. 1987b. "Equality, Liberty, Wisdom, Morality, and Consent in the Idea of Political Freedom". *Interpretation* 15(January):1 - 28.

Jaffa, Harry. 1993a. "Leo Strauss, the Bible, and Political Philosophy". In *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker. Editied by Kenneth L. Deutsh and Walter Nicgorski*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Jaffa, Harry. 1993b. *Original Intent and the Framers of the Constitution: A Disputed Question*. Washinton, DC: Regnery Publishing.

Jaffa, Harry. 1996a. "The Decline and Fall of the American Idea: Reflections on the Failure of American Conservatism". Paper prepared for the 25th Anniversary Symposium of the Henry Salvatori Center for the Study of Individual Freedom, Claremont McKenna College, Claremont, California (A-

pril 18 –20).

Jaffa, Harry. 1996b. Private correspondence, reproduced by permission of author(May 28).

Jaffa, Harry. 1999a. *Storm Over the Constitution.* Lanham, MD: Lexington Books.

Jaffa, Harry. 1999b. "Strauss at On Hundred". In *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, edited by Kenneth L. Deutsch and John A. Murley. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Jaffa, Harry. 2000. *A New Birth of Freedom. Lanham*, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Jaffa, Harry. 2001. "Aristotle and Locke in the American Founding". *Claremont Review of Books* 1(Winter):10.

John Paul II, Pope. 1998. *Fides et Ratio: Encyclical Letter of the Supreme Pontiff John Paul II: To the Bishops of the Catholic Church on the Relationship Between Faith and Reason.* Washington, DC: United States Catholic Conference.

Kesler, Charles. 1999. "A New Birth of Freedom: Harry V. Jaffa and the Study of America". In *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime.* Edited by Kenneth L. Deutsch and John A, Murley. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Lampert, Laurence. 1996. *Leo Strauss and Nietzsche.* Chicargo: University of Chicago Press.

Lincoln, Abraham. 1953. *The Collected Works of Abraham Lincoln.* Edited by Roy P. Basler. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Madison, James. 1900 – 1910. *The Writings of James Madison.* 9 vols. Edited by Gaillard Hunt. New Work: Putnam.

Mansfield, Harvey C., Jr. 1991. *America's Constitutional Soul.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mansfield, Harvey C., Jr. 1993. Review of *The Debate on the Constitution: Federalist and Antifederalist Speeches, Articles, and Letters*, edited by Bernard Bailyn. The New Criterion(September).

Meyers, Peter C. 1998. *Our Only Star and Compass: Locke and the Struggle for Political Rationality.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

Nietzsche, Friedrich. 1986. *Twilight of the Idols*. In *The Portable Nietzsche*. Edited and translated by Walter Kaufmann. New York: Penguin Books.

Pangle, Thomas. 1983. *Introduction to Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.

Pangle, Thomas. 1985. "The Platonism of Leo Strauss: A Reply to Harry Jaffa". *The Claremont Review of Books* 4 (Spring): 18 – 20.

Pangle, Thomas. 1988. *The Spirit of Modern Republicanism*. Chicago: University of Chicago Press.

Pangle, Thomas. 1989. *Introduction to The Rebirth of Classical Political Rationalism: An introduction to the Thought of Leo Strauss*, by Leo Strauss. Chicago: University of Chicago Press.

Smith, Steven. 1990. "Destruktion or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger". *Review of Metaphysics* 51: 345 – 377.

Smith, Steven. 2000. "Leo Strauss's Platonic Liberalism". *Political Theory* 28: 787 – 809.

Strauss, Leo. 1952. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1958. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1959. *What is Political Philosohy?* and Other Studies. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1963. "How to Begin to Study The Guide of the Perplexed". In *Maimonides's Guide of the Perplexed*. Translated by Shlomo Pines. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1964. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1968. *Liberalism: Ancient and Modern*. Ithaca: Cornell University Press.

Strauss, Leo. 1975. *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1982. "Comments on Der Begriff Des Politischen, by Carl

Schmitt". In *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken Books.

Strauss, Leo. 1983. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Edited by Thomas Pangle. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1989. *The Rebirth of Classical Political Retionalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Edited by Thomas Pangle. Chicago: University of Chicago Press.

Strauss, Leo. 1991. *On Tyranny*. Edited by Victor Gourevitch and Michael Roth. New York: Free Press.

Strauss, Leo. 1997. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Edited by Kenneth Hart Green. Albany, NY: State University of New York Press.

Strauss, Leo. 2002. "Review of Julius Ebbinghaus, On the Progress of Metaphysics". In *Leo Strauss: The Early Writings, 1921 – 1932*. Translated and edited by Michael Zank. Albany, NY: State University of New York Press.

West, Thomas G. 1991. "Misunderstanding the American Founding". In *Interpreting Tocqueville's Democracy in America*. Edited by Ken Masugi. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

West, Thomas G. 1993. "Leo Strauss and the American Founding". In *Leo Strauss: Political Philosopher and Jewish Thinker*. Edited by Kenneth L. Deutsch and Walter Niegorski. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.

West, Thomas G. 2001. "In Defense of John Locke". Typescript, University of Dallas.

雅法对美国奠基的林肯式维护[1]

瓦斯特(Thomas West) 著
韩锐 译

雅法(Harry Jaffa)在《自由的新生:林肯和即将来临的内战》(以下简称《新生》)[2]一书中,以宏伟的风格为美国的奠基(the American Founding)的政治理论进行了有力的维护。尽管该书的主题在形式上是林肯和内战,可实际上却涉及从久远时代直至现今的众多哲人、诗人和事件。给该书归类是件头痛的事。它不是通常意义上对抽象主题和文本进行分析的政治哲学,也不是通常意义上描述一个特殊人物、事件、或时代的历史。它是哲学史,在其中,一个政治家(林肯)以及一个政治事件(内战爆发)成为对生命、正义、文明和伟大人性这些经久问题进行持久思考的焦点。此外,该书还废除了现今许多自由意志论者和保守者执拗固守的观点,即内战并非关于奴隶制的战争,以及林肯代表了专治对自由的胜利。

雅法的成就——因这是本出色的书——与他的老师、政治哲学家施特劳斯分不开。是施特劳斯教会雅法如何研读哲学家、诗人和政治家的作品,即把这些作品当作真实来阅读(我怀疑是否有人会对布坎南[James Buchanan]的演说做过如此细心和恭敬的分析)。此外,施特劳斯还告诉雅法,我们这个时代的问题,乃否定了人类理性可以发现如何生活

---

[1] 本文原题:Jaffa's Lincolnian Defense of the Founding,经授权译自 *Interpretation*, Spring 2001, Vol. 28, No. 3.

[2] Harry V. Jaffa, *A New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*, Lanham, MD.: Rowman & Littlefield, 2000(中译本将由华东师大出版社出版)。——译注

的经久真理的可能性。因此，雅法对林肯的维护，也是对当代相对主义和历史主义的一种批判。

施特劳斯呼吁"对体面宪政以及宪政事业的坚定忠诚"（1968，页24），雅法将此铭刻在心。然而问题是，在我们这个时代，什么才能最好地服务于宪政事业？施特劳斯并未明确回答。然而，施特劳斯某些令人难忘的篇章却是对洛克（John Locke）政治教诲的批判。可洛克是奠基者们最仰慕的哲学家，他们把他视作宪政原则的发言人。施特劳斯关于洛克的论述可能使人得出如下结论，与早期的雅法以及很多其他施特劳斯的原生（包括我，直至几年前也一样）所有过的结论一样，即"宪政事业"需要比洛克的自然权利理论更有力的基础。施特劳斯在《什么是政治哲学?》中写道，洛克理论的核心乃是拒绝美德乃政府关注的事情。施特劳斯认为，洛克用获取（acquisitiveness）代替美德（virtue）："[获取]乃一种十足自私的激情，对它的满足不需要流血，而其后果却能使所有人命运得到改善"。施特劳斯说，洛克的这种教义，"这种阴险的智慧，被愉悦腐化又腐化愉悦，这种对人的降低，使人想起了卢梭的激昂且无法令人忘怀的反抗"（1959，页49－50）。难怪雅法在《国会分裂危机：对林肯－道格拉斯论辩的一种解读》（以下简称《危机》）[1]中认为，只有当"宪政事业"被证明是基于非洛克式的基础之上时，它才可能被维护。在那本书中，雅法相信，他在林肯对美国奠基的创造性转变中发现了那种基础。

但这种对洛克的否定评价并非施特劳斯的最终结论。在《古今自由主义》（以下简称《自由主义》）[2]的第二章，施特劳斯采取了较温和的观点。那一章从讨论贵族政府的这个经典例子开始。贵族统治即指那些富有的、受过自由教育的"贤人"，无需粗卑者的同意便可统治，因为拥有美德的贤人与粗卑者毫无共同之处。但施特劳斯立刻承认，即使在最好的情况下，贤人美德也只是真正美德的一种"反映"，而真正的美德仅属于哲人。也就是说，贤人与粗卑者的共同之处要比人们想象的多。施特劳斯暗示，由于真正的美德十分罕见，即使在古典理论中，民主之合理性依然明显。在书中施特劳斯说，洛克提倡"对民众的宗教教育"以及对贤人的自由教育：受宗教教育的民众选举受自由教育的贤人担任公职。接着，

---

[1] Harry V. Jaffa, *Crisis of the House Divided: An Interpretation of the Lincolnian - Douglas Debates*, 1959, Seattle: University of Washington Press, 1973.（中译本将由华东师大出版社出版）。

[2] Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968.

施特劳斯评论道:"洛克的不少观点在《联邦党人文集》里清晰地表达出来。这些文章都署名帕布利尤斯(Publius),揭示了它们与古典理论之间的联系"(1968,页15-16)。

在《自由主义》中施特劳斯承认,在古典理论与洛克和美国奠基之间,实际上有很多相似之处,比接受施特劳斯对"古人和今人"之严格区分的人认为的要多得多。施特劳斯对洛克的指责,像先前引用的那个指责,总是会出现在施特劳斯强调古人—今人之分的文本中。人们可能注意到,在施特劳斯的《迫害与写作艺术》(1952)一书中,这个区分并不存在。在该书中,作为"今人"的斯宾诺莎受到像柏拉图和迈蒙尼德所受到的尊敬。此外,施特劳斯强调,由于我们现今的社会是"古人闻所未闻的",他们的作品无法"为今天提供解决方法"。他们的原则可能正确,但"把这些原则智慧地运用到我们的任务中",必须"由我们来实现"(《城邦与人》,1964,页11)。

在《新生》中,雅法遵循了这一明智的建议。他没有像在《危机》中那样,一开始就拒绝奠基的契约理论,现在雅法以林肯、华盛顿、杰弗逊以及麦迪逊的眼光来看它,认为它既公正又高贵。也就是说,雅法不再像他在先前的书中那样,将一个过分简单因而不准确的"施特劳斯式的"框架强加于林肯和奠基之上("古人皆好,今人皆坏"),现在,雅法就奠基本身来研究它。雅法早前在《危机》中使用的方法使他忽略了奠基的道德和宗教核心。现在,雅法比先前更忠实于施特劳斯的主张,即我们首先必须努力像作者理解自己那样理解他,然后再努力比作者理解自己还要好地理解他。

在《危机》中,雅法曾经认为,作为个人权利之初始源泉的奠基者们的自然状况观点,与"林肯的整个思维方式格格不入"(1959,页322)。根据《危机》,"[杰佛逊的]理论有一个缺陷",因为尽管在自然状况中"人们有平等和不可剥夺的权利,他们却无真正的义务"(页323)。因此,雅法说,林肯必须将奠基者们的"个人为中心"的理论转变为一种"绝对的"道德命令,要求人们因奴隶制度不道德而反对它(页327):

> 杰佛逊对洛克的认识使他试图补救人们腐败的努力失败了……原始的、洛克式的普遍平等理论其实是对受启蒙的个人利益的一种迎合。然而,对林肯来说,利己主义(egotism)和利他主义(altruism)

> 最终都一样,因为,服务他人被认为是最大的自我满足;在刚刚描述的[洛克式]伦理中,这样的利他主义最终被降低为利己主义…… 在美国大革命那一代人中,普遍缺乏一种对奴隶制度的道德挑战……因此,我们必须承认,林肯夸大了大革命时代人们对所有人的自由的关心程度。(页 323 - 24)

在早先那本书中,雅法的结论是,尽管美国奠基有缺陷,但林肯的政治家才干(statesmanship)和崇高行为使它变得高贵了。《危机》认为,林肯伟大地将一个利己教义转变为一个道德美德教义。雅法曾认为,林肯这样做就是将一个现代理论变为了古典理论,因为雅法认为,今人否定义务的首要性,古人却坚持它。此外,在早先的书中,雅法认为,林肯拒绝了奠基者们在决定性意义上的人人生而平等的论断。在早先的书中,雅法经"抽象考虑"之后发现,林肯的青年演讲厅(Lyceum)和禁酒(Temperance)演讲表明,林肯完全同意苏格拉底的观点,即智者无需被统治者同意的无法律统治是统治的最佳形式(1959,页 195)。《危机》认为,林肯相信,在一种深层意义上人们是生而不平等的。有些人——那些拥有"最崇高的天赋"的人——属于"狮的家族或鹰的部落",因而实际上是"不同的物种"(页 210 - 11)。这样的人或"解放奴隶,或使自由人成为奴隶",由于其丰功伟绩而声名不朽。在 1959 年的书中,雅法认为,人人生而平等这个命题,并不意味着所有人拥有平等的理性,而是当那些伟人们的最高之善无法通过政治名望和职务来实现、只能通过肯定自我克制比自我推销优越来实现时,不得不做的一种推断(页 222,225)。

在《新生》中,雅法否定了他早先对美国的阐释。林肯仍然被展示为一位伟人,但现在,他的伟大之处却在于他对奠基原则的说明和恢复。一种展示了契约理论的洞察性和丰富性的说明,取代了《危机》中指责奠基原则缺乏道德感的简单描述。在《危机》中尤被其忽视的奠基者政治教诲的道德和宗教方面,现在被完全表达出来,不但准确而且复杂。奠基者们(以及洛克)的自然法教义,即人之权利以及道德义务的源泉,现在得到了应有的承认(《危机》中对奠基者思想最严重的扭曲是雅法对自然法的缄默)。同样,在《新生》中得到应有承认的是《独立宣言》的宗教教诲,它视上帝有四种含义,即法律给与者、创世者、天道以及至高无上的裁判者。整个奠基时代在《自由之新生》中也得到了应有的承认。奠基教义不再被误解为一种运用于政治世界的利己主义的肤浅和低劣的理论,相

反,《新生》将它与西方传统中最具洞察力的政治哲学家的教义相比较,包括但丁、莎士比亚和亚里士多德,且没有发现奠基者的理论有任何逊色之处。

我并无贬低《危机》的意思。那本书对林肯的崇高描述广受称颂。尽管它有局限性,《危机》是雅法以后著作的必要基础,正如施特劳斯对政治哲学史的出色描述是《危机》的基础一样。因为,正是在《危机》中,雅法用了施特劳斯的分析方法来揭示现代世界中最高等级的政治家才干的可能性。我们必须提醒自己,雅法的任务很艰巨。1950 年代在施特劳斯学派之外,几乎没有学者明白,什么是亚里士多德《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)意义上的审慎和崇高。《危机》是恢复这种理解的一个极好开端,但却以严重扭曲美国奠基为代价。雅法必须前后进攻方可完成自己的任务,向前他必须冲进受历史主义蹂躏的区域(他如今对历史主义的危害的理解比在写《危机》时要深刻得多),向后他必须对奠基进行更有穿透力的阐述。因此,写作该书耗费他一生的大部分时间并不令人惊奇,奇怪的是他居然做到了,想想有多少现代学界认为更杰出的学者却都失败了。

海德格尔曾评论道:"伟大事物只能以伟大的方式开始…… 伟大事物以伟大开始,并只能以伟大的自由回归得以持续,直至其终"(《形而上学导论》Tübingen 1953,页 12)。雅法对奠基的重新评估与这种情感一致。在经历了 1850 年代和内战历练的林肯身上,奠基诸原则达到了一种"自由回归",即对奠基诸原则的一种重新思考,并在当时的危机中审慎运用它们,而非一种机械的重复。

在《新生》中,奠基诸原则本身而非作为政治家的林肯本人,成为这个政体的最崇高之物。雅法证明了,只有通过一个体现这个国家所追求的原则的伟大特性的伟人,才能使这个国家得以维持。

《新生》的前两章分别贡献给了自然正确和历史,这是该书的两极。林肯和奠基者们代表一个极点:自然正确。南方分裂主义者、卡尔霍恩(John C. Calhoun)[①]、现代历史学家以及现代自由主义者和保守主义者代表另外一个极点:历史或者历史主义(historicism)。

《危机》围绕的两极是林肯和他 1850 年代的主要政治对手道格拉斯

---

① 【译按】卡尔霍恩,1782 - 1850,在约翰·昆西·亚当斯和安德鲁·杰克逊手下任职的美国副总统(1825 - 1832)。

(Stephen Douglas)。道格拉斯支持《独立宣言》的一半教义("同意"或多数统治),却拒绝其基础(所有人的自然平等)。道格拉斯认为,不存在任何有原则的理由可以被用来支持或反对奴隶制,因此,他认为发现了一个实际的解决奴隶制的方法。如果美国民众允许不同意见并存,同意在一个共同"大篷"下各州可以自行决定是否采取奴隶制,全国范围的骚动就会止息。但是林肯认为,所有人应享有平等自由,反对道格拉斯对奴隶制"无所谓"的态度。

雅法在先前的书中详细探讨了"道格拉斯的理由",为的是说明,林肯说服他的共和党同仁相信,道格拉斯的"无所谓"立场是错的,这一举动实在英明。林肯以及雅法反对道格拉斯的理由是,他的立场中并无针对南方奴隶制合法化的真实理据。从哲学角度看,《危机》中的道格拉斯可以说是脚踏两只船,一只脚处于现代自然权利的古老世界,另一只则处于更激进的法律实证主义的世界。

在《新生》中,赌注更大。在该书中,道格拉斯仅仅是一部有关世界和历史的戏剧中的若干活跃和重要人物中的一个。林肯最敌对的对手,即奴隶制最强有力的维护者,是卡尔霍恩(John C. Calhoun)。雅法认为,卡尔霍恩是一个比道格拉斯要严肃和彻底得多的思想者,他根本上是个蔑视理论推理的实用之人。卡尔霍恩同意林肯的观点,认为如果没有一个对人类状况的正确的理论认识,局部的危机不可能解决。卡尔霍恩不但拒绝《独立宣言》,甚至拒绝整个政治哲学。雅法认为,卡尔霍恩是个黑格尔之后的历史主义者(a post – Hegelian historicist),他本身就代表了过去两个世纪中现代哲学 的主流。因此,雅法可以说我们这个时代的主导智识立场是卡尔霍恩式的。雅法也可以说,南方虽然输掉了内战,但却在观念领域赢得了胜利,因为,历史主义拒绝《宣言》代替了林肯以恢复奠基原则为基础的"自由之新生"(2000,页 471,86)。林肯现在似乎不但要维护《宣言》的平等观念,而且要维护上溯至亚里士多德和苏格拉底的自然正确的观念。如此看来,内战是一场大争执的政治体现,争执的一方是苏格拉底创始的哲学传统,另一方是否定理性可以发现对错的不变原则的现代历史主义。这个争执是施特劳斯的《自然权利(正确)与历史》一书的主题。雅法对内战的新分析,发现处于内战核心的正是自然正确与历史主义的斗争。

在内战中,问题是谁将获胜,是林肯还是卡尔霍恩,是自然正确还是历史主义?雅法认为,在今天的美国以及整个西方世界,我们面对的选择

与美国在1860年前后所面对的选择一样。谁将获胜，是在奠基中以及林肯言行中复兴的苏格拉底的自然正确传统？还是否定对错有永恒标准、否定理性能够发现真理的卡尔霍恩历史主义？卡尔霍恩的历史主义对“进步”有一种天真的信仰，“进步”最终维护的是古老南方的优等民族理论、纳粹的优等民族理论(讲印欧语系语言的民族；无产阶级)、以及现代行政政府的整个议事日程，这些议程致力于满足我们的任何需要，以致我们可以纵容自己的任何激情。林肯的确是《独立宣言》中诸原则的挽救者。但更重要的是，雅法认为，他是苏格拉底理性主义的伟大传统的挽救者。林肯的政治家才干曾在内战中将美国的原创观点引向胜利，现在又使美国在二十世纪成功地抵抗了世界上至今为止最恐怖的两个专制统治。在雅法看来，美国是现代社会中最后一个很好体现了苏格拉底自然正确的国家。

《新生》是一本宏大而又冗长的书。从整体上来把握它是件难事。尽管其关注焦点是林肯和内战的发端，但它却充满了各种乍看起来令人困惑的不相干的内容。但事实上，该书结构可分为三个简单且有逻辑关联的部分。

第一部分是理论，包括两个章节。我们已看到，第一章关于自然正确，第二章关于历史。

第二部分(第三至六章)是实践。在此，雅法对1850年代末的美国以及林肯担任总统初期的政治状况作了精辟分析。由始至终雅法都认为，内战是最广义上的关于奴隶制的战争。也就是说，奴隶制不仅包含影响黑人的动产奴隶制(the chattel slavery)，而且包含南方对民众通过自由言论和选举进行自我统治的权利的否定。

第三部分(第七章)，又回到理论。雅法展示了林肯最敌对的对手卡尔霍恩同意林肯的观点，即政治正义取决于理论上是否正确，但在卡尔霍恩的理论中，必然性、强制和不以人们的意志为转移的历史进程，代替了奠基们的理智、审议和在自然法之下人人享有自由的自然正确。

尽管第一章的主题有时很难确定，但这一章分析了杰佛逊和麦迪逊的若干篇文章，以此为切入口，对奠基诸原则的核心含义进行探寻。雅法希望能阐明若干有争议的观点。首先，奠基诸原则无疑反对任何形式的奴隶制，不论是动产的(一个人对另一个人的所有权)还是政治的(未经被统治者同意施行统治)。其次，正因为这些原则是道德的，自由并不意味着人有权做自己想做的任何事。第三，由于社会契约要求人们接受自

然法的道德限制（"不伤害他人"是其最紧迫的命令），任何基于契约理论的政府都会面对这样一个严重而不可避免的难题。基于同意的政府，必须避免侵犯少数人的权利；但人类天性中永存的激情和错误，永远都会在那些声称受侵犯的人和那些声称政府正在保护自由的道德条件的人之间激起争吵。雅法忧郁地写道："为限制雅各宾主义[①]的同情者的自由而采取的措施，是压制自由的狡猾手段还是对安全的合法关注的表达，是个永无止境的争论"（2000，页65）。当杰佛逊赢得1800年的大选、联邦党人（Federalists）也接受了他的胜利时，杰佛逊相信，选举是解决此类争论的好方法。但正如雅法注意到的，"杰佛逊相信，在观念的自由政治市场中，真理总是有竞争力的"，这一信念是错的。"针对林肯的选举发生的叛乱说明，杰佛逊过于乐观了，他以为喜欢联邦与喜欢共和的民众将来会达成一致意见"（页70-71）。

雅法明确指出，杰佛逊并不理解政治生活的悲剧性，这包括基于正确政治理论之上的政治秩序。与杰佛逊的期望相反，不存在一劳永逸的对民众的启蒙。这也许是对杰佛逊的一种批判，但不是对杰佛逊理论的批判。事实很简单，任何理论不论多正确，都不可能成为一个成功政治秩序一劳永逸的基础。这就是林肯所面临的挑战，所以，林肯在1861年当选总统时说，他面临的任务要比"落在华盛顿身上的任务还要艰巨"（页252）。他并没有夸张。

第二章从今天的历史学家对《宣言》诸原则的拒绝开始。雅法把这种拒绝追溯至黑格尔和黑格尔以后的历史主义的胜利。诸如贝克尔（Carl Becker）这样的学者以及他们今天的追随者，想当然认为"自然权利"观乃十八世纪的一个骗局。这种拒绝直接导致我们今天的危机，政治家和知识分子不再相信自己的国家原则。结果便是，他们仅是三心二意地忠实于美国宪法，而在我们的大学中，连一半忠实的都没有。

多年以来，雅法一直在著文反对历史主义，但第二章可能是这一反历史主义的最有力的表现。以贝克尔为例，雅法毫不宽容地揭示了贝克尔（以及整个学界）各种未经审察的偏见和假设，它们导致了对《宣言》诸原则的轻率放弃（[译按]贝克尔论《独立宣言》的长文有中译本，见《十八世纪哲学家的天城》，何兆武译，北京三联版）。贝克尔承认，奠基的自然

① Jacobinism，雅各宾党人（Jacobins）是法国大革命中的极端激进分子，因此雅各宾主义泛指政治上的极端激进。——译注

权利哲学基于"以自然为标准"的观念,即"变化的经验基于一个不变的基础"。与黑格尔和很多十九世纪作家一样,贝克尔拒绝自然而偏向历史。也就是说,贝克尔否定存在什么不变的真实,坚持所有事物都在不断变化。因此,在贝克尔看来,并不存在什么永恒的人类天性,只存在多样的人的历史表现。但雅法指出,贝克尔从未努力证实自己的论点,即"不存在人类经验的不变基础"这一观点(2000,页84)。

绅士风范的贝克尔所代表的历史主义,也是苏维埃的苏联和民族社会主义德国的基础。在美国,历史主义也主导了现代学界,它的一个变体成为了现代保守主义(雅法通过首席大法官 William Rehnquist 的例子说明了这一点,页86-90)以及现代自由主义(页95-96)的基础。

《新生》的第二部分将我们带入内战发端的政治局势。这是一篇政治分析的经典之作,在其中,雅法将理论和实践的主题编织在一起,展示了美国灵魂中忠实于奠基原则的少数人和不忠实于奠基原则的多数人之间的巨大鸿沟。在第二章,雅法通过讨论布坎南(James Buchanan)、[1]戴维斯(Jefferson Davis)[2]和史蒂芬斯(Alexander Stephens)[3]的演说和行为,分析了1850年代的各种观点。这三个人全都支持脱离联邦,但只有史蒂芬斯充分理解到这场争论的核心问题。他独自陈述了脱离联邦的基本理由:美国早期对平等的献身是个错误,现在需要确认的观念是:人并非生而平等,奴隶制是劣等种族的正当条件,统治权属于统治种族等等。

为了强调这场争论的重要性,雅法解释了1860年选举之前南方的议事日程中极具攻击性的三个方面。首先,联邦政府应该为准州[4]制订一部奴隶法。也就是说,准州没有选择是否建立奴隶制的自由,这种自由是道格拉斯建议的。换言之,联邦政府权力应该被用来在法律上充分保障奴隶制,不允许任何地区对抗奴隶制。其次,南方对这场危机的分析,集中于驳斥北方视奴隶制为邪恶的观点。他们要求必须停止所有对奴隶制

---

① 布坎南(1791-1868),美国第15任总统(1857-1861),任内执行"逃亡奴隶法",企图阻止内战爆发,未获成功。——译注

② 戴维斯(1808-1889),美国军人和南方邦联政府总统(1861-1865),他于1865年被北方联盟士兵俘获,在监狱里囚禁两年,尽管他以叛国罪(1866)被起诉,但从未被判决。——译注

③ 史蒂芬斯(1812-1883),美国政治家,曾任南部联盟戴维斯的副总统(1861-1865)。——译注

④ 准州(territories):美国尚未成为州的地区,由一名指定或选举产生的行政长官和选举产生的立法机关管理。——译注

的批评，布坎南响应了这一要求。有人建议制订一部联邦的煽动性言论法，使批评奴隶制的言论成为一种联邦罪行。第三，整个议程的高潮，是使奴隶制在美国各地都合法化的建议。这是林肯指责道格拉斯的地方，道格拉斯曾声称，布坎南政府涉及在各州将奴隶制合法化的全国性阴谋（页171，318）。读者可以发现，在林肯当选之前，整个南方都缺乏对州的权利的关注。只要南方还有主导联邦政府的希望，就会坚持通过大幅度扩大联邦政府的权力来使奴隶制合法化，并扩大其范围。

在所有这些章节中，雅法都展示了林肯如何严格地、甚至几何学般严谨地设计自己的一言一行，使它们推进自己的中心目的：维护自由事业。在1850年代，这一事业要求林肯关注抵制奴隶制领土扩张这一主题。在1861年3月的《第一次就职演说》中，林肯关注的焦点转向了对《宪法》的维护，他令人信服地解释了，为何脱离联邦根本上是一种推翻民主选举的企图。在1861年7月4日的《致国会咨文》中，自由之事业又要求林肯对奴隶制主题缄口，转向强调恢复联盟。这三个主题之间的逻辑关系是这样的：要阻止奴隶制的领土扩张，共和党人必须赢得对联邦政府的控制；但一旦共和党人赢得了选举，南方必须接受这个结果；而要做到这一点，只有靠军事力量使那些拒绝接受林肯为总统的南方各州屈服。正如林肯先前已经预见到的，对奴隶制的维护发展成为对宪政政府的攻击。这时，为自由的战斗就成了为恢复联盟的战斗。尽管在北方联盟的事业不像反对奴隶制扩张那么有争议性，但对林肯来说，联盟的事业却是不可缺少的。联盟的事业使林肯能够建立起反对脱离联邦最广泛的基础，以赢得最大量的北方民主党人的支持，以及那些有合法奴隶制但还未脱离联邦的边界州的忠诚。

《新生》的第三或最后一个部分即第七章重返理论，探讨了卡尔霍恩的政治思想。雅法的主题是，林肯的这个最大的理论对手基于拒绝洛克和理性提出了一整套维护奴隶制的有力论点。卡尔霍恩拒绝杰佛逊和奠基原则，是卢梭攻击启蒙运动的一个遥远后果。雅法认为，卡尔霍恩是激进现代主义的代表，他部分是马基雅维利式的，但主要是黑格尔式的、浪漫主义的、"社会达尔文主义"（在达尔文之前）的以及进步主义的。在卡尔霍恩的思想中，历史必然和进步的观点代替了理性和审慎。个人权利被"少数人"权利所代替，但仅仅是那些有足够强制力使多数人承认他们的少数人（也就是说，像奴隶和其他那些没有力量反抗的少数人则没有权利）。雅法总结说，卡尔霍恩对理性的拒绝以及对历史的屈从，实际上

意味着,在卡尔霍恩对政治的后黑格尔式理解中,强制力就是正确,成功代替高尚。如此论调,不论有意抑或无意,为二十世纪暴政中的无约束的暴力以及二十世纪自由主义对自由的重新定义铺垫了道路。

由于该书的篇幅和范围,读者很难看清雅法的总体观点,尤其他关于美国奠基的政治理论的观点,尽管他一次又一次地谈及自己的观点。雅法不断重复这一理论的中心主题,可能使人觉得,他的论点是直率的、甚至是没有争议性的。但其实并非如此。

概括一下雅法对美国奠基原则的观点,对读者来说可能有用。我将通过雅法对美国奠基原则的常见的反对意见的回应,来说明他的观点。

反对 1:洛克、(美国的)奠基者们以及林肯都声称,人人生而平等。但古典著作对此却持否定态度,因为很明显,人们在很多方面不平等。其中某些方面对政治有决定性影响。亚里士多德明确表示,某些人本质上就是奴隶,为了他们自身的好处,他们最好被统治。

雅法的回答:人人生而平等的证据是,尽管有些人比其他人更善于统治,但同样真实的是"人人都被赋予……一种非天使的天性"。也就是说,"统治者和被统治者的天性是同一的或相同的"(页 69)。当然,严格来说,人的天性都不尽相同。奠基者们承认,人与人之间的不平等十分巨大乃一事实,但却不认为,当最好的人被赋予对其他人的绝对权力时,人的智慧和美德可以完全被信赖。人从未拥有过完美的智慧,也从未摆脱过自我利益的影响,因此,在关键方面,统治者和被统治者的天性是相同的。为说明这一点,奠基时代的美国人经常对比人和神的统治,他们愉快地承认神的统治是无需被统治者同意的绝对君主制。上帝的统治之所以可以被接受,皆因他"拥有无限的智慧、善和正义,因此唯独上帝适合拥有无限的权力"(马萨诸塞州马尔登市的市民宣言,1776 年 5 月 27 日,雅法,2000 年,页 122)。

最后,即使我们承认,有极少数人很像神,他们可以被赋予无需同意的绝对权力,要据此建立一种政治主张仍然不充足。因为,"柏拉图的《王制》是想象出来的,正因为柏拉图认为,哲人不希望统治,任何希望统治的人都不是哲人。任何声称拥有智慧因而拥有统治权的人,都会因此被哲学本身谴责为假内行…… 哲人王是不可能的,真正的哲人定会偏好一种法律之下人人平等的政体"(页 339)。雅法的意思是,无需同意的政府这种古典主张被古典本身否定了,留给我们的结论是,古典的秘传教义

可能就是:人人生而平等! 这一结论尽管极其矛盾,但我却相信有一定道理。在先前从《自由主义》引用的段落中,施特劳斯实际上已有类似暗示。

反对2:美国奠基者的权利理论中没有有关义务的实质内容。奠基者们的理论依赖一种自然状态的观点,从定义上看,这种自然状态是一个不存在道德义务的状态。

雅法的回答:这是对奠基理论的一种总的误解。"杰佛逊的教义即最纯形式的美国理论,是一种自然法之下的自然权利教义"(页26)。在杰佛逊看来,规定我们应该和不应该做什么的自然法,优先于自然权利:如杰佛逊所写的,"权利由自然法派生而来"(Summary View,1774,雅法,2000,页25)。自然法教会我们,每个人拥有自我,没有人可以正当地剥夺另一个人的生命、自由或财产,除非为了保护自己的所属。在评论今天的自由主义与美国奠基者的观点之间的差异时,雅法写道:

> 无神论的虚无主义,将美国大革命的"资产阶级"(bourgeois)和极度道德的个人主义转变为完全不同的东西。旧的个人主义基于人的创造者赋予人的不可剥夺的权利。这些权利并非没有限制,人们行使它们时,必须遵守自然和自然之神的法律,它们都是道德性法律。权利和义务之间是互惠的关系。但现代科学所揭示的自然——"进步"的无条件基础——是盲目事物的集合,是可被命令的权力之源泉,而非应被遵守的道德之源泉。从此,"权利"被理解为个体可以随心所欲做什么的无条件授权。自我实现成为这种新道德的代码。但人自身却不再被认为是依神形而造,因为上帝已死。自我实现事实上只是这种新的无神论的一个相关方面。由于人与神不再有区别——这区别对《独立宣言》和《圣经》都很重要——在卑贱欲望和高尚欲望之间也不再有区别。所有欲望都平等,因为它们都是权威中的最高者——创造自我的自我——的欲望。每个人都将成为他自己的神,仅遵守由于他不是支配世界的僭主这一事实强加在自己身上的限制。可是最终,"科学"会使每个人如此行事,仿佛他就是宇宙的僭主…… 新自由主义的精髓是,使每个人最大限度地成为自我世界的僭主,操纵这个世界中所有可能的快乐,并把自己的力量从所有局限中解放出来,除了那些"科学"还未征服的局限。如此方可

重返伊甸园,尽管是个没有禁果的伊甸园。(页95)

我详细引用这些,是为了表明,在雅法的思想中,奠基思想与现代自由主义相距有多远。雅法喜欢引用杰佛逊这样一句话,人"天生独立于一切,除了道德法"。自由是一种自然权利,但不是一种可以不道德的权利。雅法同样喜欢华盛顿在其《第一次就职演说》中的类似言论:

> 没有什么真理比以下这条真理更可靠,那就是,在自然的机体和进程中,美德和幸福、义务和好处、诚实和高尚政策的真正原理与其可观回报的公共繁荣之间,有着一种不可分解的关联。(页10)

在评论卡尔霍恩时,雅法正面讨论了自然状态问题。雅法认为,这一教义并非关于原始人历史的一种声称。因此,它并非说的是前道德或前理性的人。雅法写道:

> 人在本质上或在自然状态中是什么,不应是假设的…… 自然状态是我们根据自己的眼睛所看到的世界所作的推断…… 自然状态其实就是我们使政府合法的事物的概念化形式。(页413)

自然状态是每个人在达到理性和同意年龄后生活在其中的状态。当一个人不再是孩童时,他就要决定是否使用这样

> 一种自然赋予每一个人的权利,即离开他偶然出生而非选择出生的故土,寻求新的居住地,在那里以最可能促进公共幸福的法律和规则建立新的社会的权利(杰佛逊,Summary View,雅法,2000,页9)。

简而言之,自然状态是政府之外的人的条件,在其中,人可以充分使用自己的理性,并因此充分受制于杰佛逊称之为"道德法"的自然法。

反对3:美国奠基理论是反宗教的,对上帝漠不关心。美国奠基基于视宗教为多余或者为人类自由之敌的"启蒙运动"。

雅法的回答:的确,奠基者们的教义要求教会与政府分离,但他们对

此的理解并非像今天的自由主义者那么极端。如果政府将由自然法指引,而自然法关于启示宗教(revealed religion)并无任何指示,那么,假定任何人的崇拜模式不正确都是一种伤害。契约和有限政府教义的提出,是回应美国革命前英国几个世纪的宗教纷争史的一部分。通过把对宗教正统的强力控制从政府的合法权限中排除出去,契约理论的坚持者希望解决一个从古罗马时代以来就困扰着欧洲政治的问题。这一教义的确成功地将宗教迫害从美国政治中排除出去。奠基者的宗教自由原则使信仰不同宗教的人共同生活在公民和谐之中,雅法写道:"1790 年华盛顿任总统之前,没有一个国家元首把犹太人当作平等公民来对待"(页 260)。

宽容教义可能被认为导致或源自对神圣的否定。但雅法强调,并非如此。美国的奠基有一种神学,不是一种通过惩罚非信仰者来实施的神学,但肯定是政府有权利和义务通过自己的言论予以支持的神学。

> 《独立宣言》中珍藏的自然法和自然权利教义是自然权利以及神赋权利的教义…… 不可过分强调这样一种观点,即《独立宣言》的这一教义要求有这样一群民众,他们真实和诚恳地请求世界的最高裁判认可他们的各种意图的正确性。杰佛逊和林肯认为,对他人权利的不尊重可能使一个人不再具备保护自己权利的资格,并将他置于作为权利之源的上帝的愤怒之下。(页 122 - 23)

在杰佛逊观点的基础上,雅法认为,自然权利教义只会被信仰神的人持有和理解,神赞成自由和正义,反对奴隶制和不正义。南方的政治神学是雅法书中的主题,它基于这样一种对《圣经》的解读,认为奴隶制是神权事务,因而是正当的(据称,上帝为了惩罚诺亚的儿子含及其后代而建立了永久的奴隶制)。这种神学与奠基原则不相容,因其否定了一个自由社会的基本原则:人人生而平等。

也许,雅法对奠基的契约理论最有力的支持,可以见于他对基督教与政治的分析,这出现在第二章的结尾:"由于上帝或神被认为是古代世界中所有法律的终极源泉,我们所理解的政治义务的问题从未出现过"(页 138)。不论什么形式的政府,神都会支持它,并要求遵从法律。然而,随着罗马对城邦的摧毁,这一切都变了。此后,一个普世的帝国取代了众多不同的城邦,一神观自然而然取代了多神观念。这就是基督教诞生时的情况。耶稣说道:"把凯撒的事情交给凯撒,把上帝的事情交给上帝"。雅

法写道,这一陈述"用耶稣的权威支持了政教分离"。但如此分离确实费时良久。

> 尽管在对法利赛人的答复中,耶稣清晰地区分了上帝和凯撒的权威,但我们发现,他的门徒们认为两者一致…… [在《使徒行传》中]保罗和彼得丝毫没有设想过被统治者参与政府,或任何类似的法治观点。因此我们发现,作为对人的生活的持续关注的政治遭到了完全的贬值。(页 144-45)

有鉴于此,共和政府的价值只能通过一种新的神赋权利教义来重建,这种神赋权利教义必须像基督教那样普及,但又必须传授人人生而平等的观点。这就是奠基教义。这教义随即成为了一种被普遍接受的对《圣经》的诠释:"上帝眼中人人平等应体现为政治架构中政治权利的平等,这已被认为是《福音书》最真实的诠释"(页 151)。

雅法认为,奠基理论是一种神赋权利教义——民众组建自己政府的神赋之权利。提出这教义,目的是在一个基督教政治曾经制造过巨大混乱的世界中,为审慎的政治家恢复适当的自由空间:

> 当教会人员担任公职,或当公职依赖于教会人员,不论政府还是教会都会变得腐败。宗教的纯洁因此被玷污,政府的目的也因此被歪曲。(页 149)

基督教造成了这个问题,但同时也指出了解决方法:"上帝"与"凯撒"分开,教会与政府分离。要想解决方法有效,这种分离应该被理解为对基督教的实现,而非对它的拒绝。正因为这点,美国革命的宣传者、新教教徒、天主教教徒和犹太教教徒都完全支持奠基原则。马萨诸塞州的库珀神父(Reverend Samuel Cooper)在该州立法院发表的一篇重要讲话中,代表信仰不同宗教的大多数美国人说道:

> 确实,我们不需要上天给与一个特殊的启示,告诉我们人人生而平等且自由…… 这是理性和常识显而易见的指示,人类共同的祖先已将这些指示充满了我们的胸怀。可是,当看到关于平等的这些永恒定理得到确认,并通过神谕中的指示、训令和榜样被烙入人们的良

> 知中时，我们是欣慰的；暗示神圣原形的一个内在标记是，人类来自那个"使居住在这个地球表面的所有民族血脉相通"（《使徒行传》17:26）的"他"，他的权威只会赐福给这样的政府，它非但没有压迫自己的任何一部分家人，反而维护被压迫者，并约束和惩罚压迫者。（雅法，2000，页370－71）

一旦基督教的自我理解出现了这种变化——正如美国革命时代这种变化出现了，林肯便可在他对自由的维护中充分利用基督教文本和意象了（页258）。雅法在论及林肯的《第一次就职演讲》的结尾，并在论及林肯的《第二次就职演讲》中强调："美国民众是一个有宗教信仰的民族，他们的每一思想和行为都预先假定了统治世界的上帝的存在"（页349）。

反对4：奠基理论是洛克式的，其本身会导致人的贬低。它将政治生活目标从美德（古典所主张的）降低为简单的保存（洛克所主张的）。

雅法的回答：首先，奠基的宗教方面及其宽容教义，去除了使奠基贬低的一个主要源头，即贵族傲慢和自我神圣观点所造成的折磨和迫害，从而抬高了政治生活。其次，奠基者的教义通过宣布自由这一神圣的事业而抬高了政治，自由事业引出了政治家和公民的高贵美德。第三，契约论以及以此为基础的政治，要求人们努力达到契约论的道德要求，即为他人服务，而非放纵自我，从而降低自我。金钱和商业并非美国的最高目标，因为，这些仅是通向安全和幸福的方法的一部分。达至安全和幸福还需要美德和荣耀。

那些抱怨奠基者们将生活降低为保存的人，忽视了奠基者们的实际言论。《独立宣言》中说，政治之目的是"安全和幸福"。雅法写道，这"是政治生活的全部目的"。也就是说，

> 自由和财产成为保存生活的手段，但它们的经久价值不仅仅在于为生活服务，而是为善的和幸福的生活服务。为满足人的自然需要，社会形成了，但人的自然需要是有序的而非杂乱的。正是这些向各自的自然目的发展的"需要"所形成的自然秩序，构建了契约社会的体系原则，假设契约得到了正确理解。（页50）

政府的即时目的（保障生命、自由和财产）的低等性不应被误解，它

是为崇高目标服务的。雅法写道：

> 法律通过防止我们伤害他人，使我们与他人可能成为朋友。通过在行为中保持对他人权利的一贯尊重和不伤害他人，我们日渐养成美德。通过变善，我们能够与好人成为朋友，而与好人为友是获得幸福最不可或缺的一种方法。
>
> 令他人屈服的僭主不可能成为朋友。尽管被假装是他的朋友的人所包围，僭主还是没有朋友。没有朋友，生活就无价值。一旦理解到这一点，我们的幸福也依赖对此的理解，我们也就理解了法治对我们的利益的意义。我们理解了为何做僭主对自己不利，以及为何防止僭主统治对自己有利。这是柏拉图以及亚里士多德的观点。这也是美国革命、《独立宣言》、《葛底斯堡演说》的观点。然而，这种观点今天却不再受到尊重。（页82－83）

反对5：奠基者的教义努力去除政治生活中的理性。必需（necessity）——生活中即时的紧迫需要，不允许我们奢侈地慢慢争论什么是善的生活——取代理性成为政治的基础。

雅法的论点几乎正好相反。他对卡尔霍恩的讨论表明，卡尔霍恩相信“必需”或迈向真正自由的历史进程是到达善的唯一方法。奠基者和林肯相信，理性可以发现正义的真正原则，审慎决定了社会按照这些原则建立秩序的方法（页414，427，432，451）。这一观点预先假设，通过观察和思考人的条件，理性的确可以发现真理。杰佛逊的《弗吉尼亚州宗教自由法案》以这样的宣言开始：“万能的上帝创造了自由的思想”，雅法认为，这一断言是整个奠基教义的基础（页42，120）。人人生而平等这一真理是

> 关于内在于理性和自然的必需（necessity）和自由（freedom）的断言。它暗示了思想理解真理的自由，并暗示了自然中的一种必需，这种必需外在于人脑，并决定何为真理。在先前的分析中，自由是由真理决定的一种能力。（页71）

卡尔霍恩拒绝了奠基者们的理性和自然。他相信必需，因为他相信历史和进步。像黑格尔那样，理性现在被理解为源自一种决定论式的历史进程，而非使人看清事物本身的一种人的能力。

反对6：奠基者的教义太过教条。它对所有人平等权利的坚持否定了政治家才干和审慎所需要的灵活性。伯克（Burke）和他的继承者的反抗就是为了反对这种教条主义。

雅法的回答：林肯从1854年开始的反对奴隶制的整个行为，是对这一断言的否定。像有关最佳政体的古典教义那样，奠基教义仅仅给了我们奋斗的目标。尽管《美国宪法》把奴隶制当成必要的邪恶而容忍了它，但宪法本身表明，那些原则没有也不应该自动导向一个教条的后果。

雅法写道："尽管只要有人的地方就有人的权利，可一个民智充分开启的、有勇气和方法实施各种权利的民众群体的存在，却是罕见的"（页123）。一个民众群体必须成为一个"好的民众群体"，即它接受《宣言》中陈述的道德和神赋法律，这意味着，经民众同意的公正政府将很可能总是例外，而非人类事务中的规律。奠基的最佳政体，以及古典中的最佳政体，都是难以达到的，尽管不是不可能的。在这种状况下，要最大可能地接近现有条件下的完美正义，审慎就不可或缺。

但在这个方面，雅法毫不犹豫地批评了奠基者们，至少是杰佛逊。正如我们已提到的，那就是杰弗逊的乐观主义——只要人们听到理性，理性就会流行，这是一种启蒙主义信仰。"所有的眼睛"，杰佛逊写道，"都对人的权利睁开了，或正在睁开"（引用于页111）。林肯的理解却更透彻。《第二次就职演说》中黯淡和悲观的远见有力地说明了这一点。对林肯来说，奠基原则是正确的，但它们将不断受到其敌人——非理性和不正义——挑战。不存在可以避免人类缺陷的万能方法。不论一个政治体制的基础如何之好，党派性永远不可能被排除出政治生活。最好的期望是接近最佳政体的某种政体，它的建立有赖于一个"好的民众"、审慎的政治家才干和好运气的罕有巧合。

《新生》中雅法的鲜明主题之一，是奠基理论和基督教之间的持续对比。雅法发明，现代社会契约论的部分目的是，解决长期以来祸害基督教地区的宗教迫害问题。这一问题似乎被美国解决了。但美国内战之前的争吵以及随后的流血，却讲述了一个新的宗教战争的故事。我说"宗教[战争]"，是因为《宣言》的教义，如雅法所强调的，是神赋权利的教义。对奴隶制的不同意见，部分原因是解读《圣经》的方式不同。雅法写道："在这场危机中，《宣言》的教义成为了分歧的原因，正如基督教教义是欧洲宗教战争的分歧原因"（页352）。林肯担任总统后，除了不放弃自由的

神圣事业之外，他用了所有可能的方法平息南方的恐惧和恢复联盟。但他失败了。雅法写道：

> 因此，另一段圣经文本被证明对此事件是有预见性的："你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人"。于是战争便来临了（页355，引用《马太福音》10:34－36）。

雅法的意思是说，《宣言》的原则，正如基督教的原则，曾经是也永远是人类仇恨和战争的源泉。"我们天性中的天使"的确存在，但他们在剧烈激情出现时通常变得沉默。政治家才干的使命是与人共生。那些可以通过不正义获利的人们，那些想象力被诡辩家或煽动者所操纵的人们总会仇视正义原则。

"高尚的事物是艰难的"，一个保护所有人权利的共和政府是最艰难的高尚事物。"神赋权利"，如洛克所观察到的，比自由更"自然"。"你工作，我吃"是永恒邪恶的一种表达，是人类自私的教义。自由是最高级别的艺术和政治家才干的产物。《新生》展现了为自由而奋斗的政治家才干的艰难和高贵。

美国法律与美国政体的过去、现在及未来[①]

谢巴德(Harrison J. Sheppard)　著
韩锐　译

美国研究大多从《(美国)宪法》开始,这也是正确的。《(美国)宪法》没有定义美国政体,但却是这政体最公开和明显的表达。

雅法,《自由之条件》,1973

阿纳斯托普罗(George Anastaplo)的《林肯:一部宪政的传记》(*Abraham Lincoln:AConstitutional Biography*, Lanham, MD; Rowman & Littlefield, 1999, 359 页)是一部独特的重要著作。它会吸引所有有志学习政治原则及其目标的学生,正是这些原则及其渴望达到的目标塑造了美国政体及其经久性。该书本身就可为宪法的精髓——它的灵魂——提供全面的课程。此外,它还就公民领导者的性格提出建议,这是延续美利坚合众国这个伟大共和国"实验"之成功所必需的。[②] 同时,该书还讨论了可能危及"实验"成功的二十世纪流行的法律思想。阿纳斯托普罗的所有这些学

---

① 本文原题:American Law and the Past, Present, and Future of the American Regime,经授权译自 *Interpretation*, Fall 2000, Vol. 28, No. 1.

② 阿纳斯托普罗在第二章"《独立宣言》:论权利和义务"的篇头警句中,引用了华盛顿(George Washington)《第一次就职演说》(1789 年 4 月 30 日)中的一段话:"保护自由圣火和共和制政府的命运,最终取决于交到美国人民手中的这个实验"。1801 年 3 月 4 日,杰佛逊(Thomas Jefferson)在其《第一次就职演说》中也类似地说道,美国当时正"处于实验成功的有利时机"。在《葛底斯堡演说》(The Gettysburg Address)中,林肯声称美国内战正在测试"这个国家,或任何按自由设计的、致力于人人生而平等理念的国家,能否长存"。

术贡献,得力于影响林肯政治思想的主要因素以及林肯本人的言语和行为的重要性。我怀疑,现在是否还有其他书能将美国性格之历史、哲学和法律源泉如此清晰地交汇在一起,或者能这样在相对小的篇幅中,从一个较高的视角将那些二十一世纪初学习美国民主的学生所应当热切关注的重要问题交织在一起。① 虽然阿纳斯托普罗的行文流畅、引人人胜,但作者对读者却要求颇高。该书的大量脚注(以及迷宫般相互参照的索引)是既深刻又娱人的宝藏,但要求读者有超常的刻苦,以"对话"的精神,方可充分理解它们的内容和作者的意图。

一、评论者的偏见

为帮助读者理解本文对该书的评价,笔者首先将谈点个人经历。在过去的33年中,阿纳斯托普罗所塑造的榜样和他的文字,使我能够继续从事法律这一专业而不致对它的崇高丧失信心,也没成为一个对法律在美国政体中的地位冷嘲热讽的忧虑者。我曾把阿纳斯托普罗教授称为"一个愿意成为美国人的人的崇高典范"。② 因此,读者可能认为,我视阿纳斯托普罗为美国英雄,是这个国家遗产的光辉继承者。如此之高的评价,以及这评价对本评论之特点和客观性的影响,与理解我对该书的评论以及该书的起源都息息相关。

依我看,"愿意"成为一个美国人意味着,首先是对这个国家的政治原则及其目标有一定理解,其次是愿意捍卫它们,至少当对它们的攻击或直接威胁影响某人生活时,这人愿意冒个人危险或代价去捍卫。

第一个标准假设,这个国家的各种原则及其目标是可被发现的。这

---

① 参见,例如,Garry Wills的普利兹奖获奖作品《林肯在葛底斯堡:重塑美国的言论》(Lincoln at Gettysburg: The Words That Remade America),New York,Touchstone,Simon & Schuster,1992;以及James M. McPherson的《林肯与第二次美国革命》(Abraham Lincoln and the Second American Revolution),Oxford,Oxford University Press,1991,两本书相似之处在于,都将历史、法律和政治哲学交织在一起,但其内容仅是阿纳斯托普罗所涉及领域的一小部分。

② Harrison Sheppard,《底片的正面:肖像背后的人们》(Positive Negatives: People Behind the Portraits),见 *The Hellenic Journal*,6月21日,1990(Brisbane,CA),描述了一个包括俄罗斯人、乌克兰人和美国人(包括阿纳斯托普罗教授)的影展,这些人都曾冒生命危险倡导人权和世界和平。该影展的题词是大法官布莱克(Justice Black)在阿纳斯托普罗案件中的不同意见(本文中有论及)的最后一句话:"我们不应害怕成为自由之人"。1991年在前苏联举办的这个影展,受到全国关注。

一假设基于以下几点：开国元勋们及其忠实继承者林肯有独特政治天分，《独立宣言》和《美国宪法》晓白易懂，以及在《林肯：一部宪政的传记》中审视的其他开创性政治文献。第二个标准源自对一种政治决心（political determination）的理解，正是这种政治决心从一开始就保障了美国革命的各种原则及其目标。虽然有一些时髦的修正主义，革命的开国元勋们确实冒了牺牲"生命、财产和神圣名誉"的危险在《独立宣言》上签名，这是第一个公开宣称这个国家为"美利坚合众国"并陈述其立国原则的文件。林肯认为，立国原则之一，即"人人生而平等"，是"主导原则，是美国共和主义之锚"（《林肯—道格拉斯论辩》[Lincoln – Douglas Debates]，1854 年 10 月 16 日）。当然，这一原则的重要性需要诠释。然而，这里所表达的观点是，"愿意"成为美国人的人是这样一个人，他准备好通过对原则的合理阐释来维护它，甚至冒个人代价或危险。比如，罗莎·帕克斯（Rosa Parks）①和马丁·路德·金（Martin Luther King，Jr.），冒险不遵守有违平等原则的法律，是"愿意"成为美国人的人。

被开国元勋们称为"不证自明"的人人生而平等的真理，并不是《独立宣言》所表达的唯一基本政治原则。确实，就签名者们所冒的风险来说，这不是最关键的一个原则。最冒险的原则是革命本身的权利。《宣言》中所声称的对"生命、自由和追求幸福"的"不可剥夺"的权利，为宣布另一更具决定性的权利作了铺垫：

> 为保障这些权利，政府由人民建立，并从被统治者的同意中得到正当的权力；任何时候，不论何种形式的政府有损于这些目标时，人民就有权利更改或废除它，并建立新的政府…

林肯在重申革命权利的重要性时，反复说道，

> 革命权利，即"人民推翻或根本改变现存形式的政府、建立他们所选择的其他形式的政府的权利"，是"一项神圣的权利——这项权利，我们希望并相信，可以解放整个世界"。他经常坚持说，

---

① 帕克斯是二十世纪五六十年代美国民权运动的先驱者。1955 年 12 月 1 日，这位当时默默无名的黑人女裁缝在蒙哥马利（阿拉巴马州首府）的汽车上拒绝让座给一位白人乘客 ——译注

> 《独立宣言》是伟大的"自由宪章",在美国革命的榜样中,"世界发现……一个萌芽……它将成长和扩展为人类的普世自由"(McPherson,页24)。[1]

阿纳斯托普罗年轻时,表现过捍卫人类自由的意愿。他加入空军,与威胁人类自由的纳粹作战,表现出色。但是,还在青年时期,他就已明显表现出要更直接地成为一个美国人的意愿。1951年当阿纳斯托普罗从芝加哥大学法学院(以全班第一的成绩)毕业时,冷战的紧张气氛正浓。这是麦卡锡(McCarthy)的年代,"忠诚的誓言"不但被联邦而且被各州的公共管理机构广泛接受,在公共论坛中仅仅暗示某人与革命的共产党有关联或有这方面的一些知识,就足以毁掉他的职业前途。阿纳斯托普罗拒绝受这种气氛的恐吓。尽管总的来说他抗拒被分类,但他的非教条的政治立场,如果有的话,可被描述为"古典自由主义的",也许甚至是"保守的"。[2] 当阿纳斯托普罗加入伊利诺州律师团的条件是缓和他对《独立宣言》所表达的革命权利的态度时,他婉然拒绝成为其成员。在阿纳斯托普罗看来,这么做等于是加入伊利诺州律师团委员们的阴谋,该阴谋就是想违反《美国宪法》第一修正案所保护的言论自由权利。

由于阿纳斯托普罗对这个国家奠基文献的文字和精神有原则的坚持,律师团委员们拒绝接受他为律师在伊利诺州执业。阿纳斯托普罗亲自把自己的案子上诉到美国最高法院。最高法院5比4的裁决,使他输掉了官司(*In Re Anastaplo*,366 U.S.82[1961])。司法律权威判案随后又推翻了最高法院在阿纳斯托普罗案中的裁决,证明他立场正确,使政治测试不再可能成为美国任何州接受并批准新律师执业的强加条件:请看,在"拜尔德诉亚利桑那州律师团"(Baird v. State Bar of Arizona,401 U.S.1[1971])5比4的裁决中,以大法官布莱克(Justice Black)为代表的多数意见是,"第一修正案保护自由结社,禁止州仅因某人是某个特殊政治组织成员或持有某种信仰,而将他排除在某个行业之外或惩

---

[1] McPherson,《林肯与第二次美国革命》,前揭,第一章,第二次美国革命(The Second American Revolution)。

[2] 参见形容阿纳斯托普罗为"自由主义施特劳斯学者"的描述,以及对他在一系列具体政治问题上的立场之总结,Kenneth L. Deutsch和John A. Murley编辑,《施特劳斯、施特劳斯学派与美国政体》(Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime),Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999,第11章,"阿纳斯托普罗案",作者John A. Murley,页159-61。

罚他"。[1]

在拜尔德案中书写多数意见的大法官布莱克，也是阿纳斯托普罗案中的异见者之一。他的不同意见以这样一段话结尾（脚注省略）：

> 该案件向我表明，未对律师行业申请者提供第一修正案的充分保护，对律师团本身会造成何等严重后果。因为，这记录显示出，阿纳斯托普罗拥有美国律师界所需要的众多品质。记录不仅表明，阿纳斯托普罗在一生的所有活动中都遵循一种高尚的道德、伦理和爱国的做法，而且还表明，他把这些较常见的勇气与这种罕见的美德相结合，不惜一切代价坚持自己的原则。正是这样的人使法律专业拥有巨大荣誉……如果法律专业没有经常补充这样的律师，将失去其荣耀。使律师界成为一群完全正统、随波逐流、惧怕政府的个人的集合，就是侮辱和贬低它。
>
> 但这正是时下的趋势，不仅在法律专业且在各行各业中均如此。太多的人被迫变得惧怕政府和随波逐流，因为，政府正在被允许打击那些勇于自由思考并说出自己所想的人们。这种趋势必须停止，如果我们想忠实于自己国家的奠基者们，并把他们饱尝牺牲留给我们的伟大自由遗产传给美国人的子子孙孙。在我看来，选择是清楚明了的。如果我们想将那伟大的自由遗产传下去，我们必须重回《权利法案》的原本语言。我们不应害怕成为自由之人。(366 N.S. 82,115)

读者应该想想这个事实，即在1961年，一个美国最高法院大法官可以不带讽刺地谈论法律专业的"高尚"和"荣耀"。今天，这样的词汇不太可能使用了。如下面将仔细解释的，公众对法律专业看法的转变，直接与这样的情况相关，即在《林肯：一部宪政的传记》中所阐述的道德和政治诸原则，如今在流行的美国法律实践中遭到了放弃。

大法官布莱克在阿纳斯托普罗案中的异见以及随后在拜尔德案中所代表的多数意见，说明美国最高法院的多数大法官时常没有遵循《独立宣言》和联邦《宪法》的清晰文字和精神，因此，他们的裁决不得不从司法上推翻或从政治上来补救。这方面，可进一步参考以下案例："普莱西诉

---

[1] 401 U.S. 1,6，引用 United States v. Robel, 389 U.S. 258, 266 (1967) 和 Keyishian v. Board of Regents, 385 U.S. 589, 607 (1967)。

弗古森案"(Plessy v. Ferguson;参见 163 U. S. 537,1896),其裁决被"布朗诉教育委员会案"(Brown v. Board of Education;参见 347 U. S. 483,1954)推翻;"克利马祖诉美利坚合众国案"(Korematsu v. United States;参见 323 U. S. 214,1944),该案的后果由一个国会赔偿法案部分补救。

我第一次听说阿纳斯托普罗案,是在 1966 年,当时我还是个正在学习宪法课程的法律学生。对一个渴望成为一名美国律师的人来说,阅读大法官布莱克的异见激动人心。这与我作哲学学生时第一次读柏拉图的《申辩》一样振奋人心,在《申辩》中,柏拉图描绘了苏格拉底对那些控诉他哲学探询的雅典人的演说。因此,当我在俄亥俄州立大学庆祝《独立宣言》两百周年典礼上见到阿纳斯托普罗教授时,我感到无比荣幸。从此,我们便成为朋友。

因此,我评论这本书所持的观点以及怀疑态度,受过去四分之一世纪中我从阿纳斯托普罗教授身上所学的东西的影响甚大,他使我理解了总体的哲学事业以及美国政治制度之特殊起源和特点。然而,与选择不入律师界的他不同,我做律师已逾三十年之久。[1] 因此,最影响我对本书评论的,可能是我作为律师在公共和私人事务方面的执业经验,以及源于这些经验的对我们的法律和政府制度的结论。至于本书作者的性格,我视这本书是这样一个人的作品,他在自己的人生选择中展现了对诸多政治原则及其希望达到之目标的深刻理解,并英勇地倡导它们,我认为,这些政治原则及其目标是美国性格的最佳表达。《林肯:一部宪政的传记》的作者阿纳斯托普罗,在极其美国的事情方面做了真正全面的探索。

二、以林肯为书的主题

现在,他属于所有时代。

斯坦顿(Edwin M. Stanton)[2],在林肯临终时

[1] 法院对"阿纳斯托普罗案"做出裁决后,阿纳斯托普罗准备告别律师行业时在《复审申请》的最后一段中写道:"申请者将他可能从事的专业留给了这一专业的从业者——律师、法律教师和法官等。他相信他会被原谅,如果他将另一个放逐的不朽诗句留在心间(但丁《地狱篇》,十五章,121-124),'然后他回转,像在维罗纳穿越开阔田野追逐绿布的人们中的一个;在其中,似乎他是胜利的那个人,而非失败的那个'。"Murley 引用,前揭,页 179。

[2] 【译按】斯坦顿,1814-1869,美国政府官员,曾任 Secretary of War(1862-1868),被约翰逊(Andrew Jackson)总统解职,但随后拒绝离任,这件事成为弹劾约翰逊的诱因。

当阿纳斯托普罗给书加上"一部宪政的传记"这一副标题时，他并非仅仅意指林肯的政治生命建立在他对成文的《美国宪法》的理解之上。他还在一种亚里士多德式意义上使用这个术语，以暗示林肯的政治家才干是美国国体的独特特性的一种反映，因为，这种特性可以在《宪法》之前和之后的其他立法及文件的原则中找到，其中最重要的包括《独立宣言》。该书主要篇章的标题，在阿纳斯托普罗眼中是这样一些线索：它们编织了美国宪政，形成了林肯的政治思想，并在林肯自己的言行中以新的形式得到再现：

1.《独立宣言》：引言
2.《独立宣言》：论权利和义务
3.《西北部法令》(The Northwest Ordinance)
4. 奴隶制度和 1787 年联邦会议
5. 普通法和政府组织
6. 托克维尔之《美国的民主》
7. 卡尔霍恩[1]和奴隶制
8. 南伊利诺州的林肯
9. 林肯之诗歌
10."分裂的国会"之演说
11. 林肯—道格拉斯之辩论
12. 第一次就职演说
13. 七月四日给国会之咨文
14.《解放奴隶宣言》
15. 葛底斯堡演说(The Gettysburg Address)
16. 第二次就职演说
17. 林肯之遗产

阿纳斯托普罗对林肯"宪政传记"各要素的分析和综合，把它们连贯成了一个整体。他尤其展示了这些要素如何帮助林肯形成对美国奴隶制度的看法，突显了林肯为保存联盟所树立的先例，他迈向废奴时所持的审

① 卡尔霍恩(John C. Calhoun)，1782 - 1850，在亚当斯(John Quincy Adams)和杰克逊手下任职的美国副总统(1825 - 1832) ——译注

慎,以及我们今天仍可从林肯的政治家才干中学到的保存我们宪法的最重要的东西。正如其他作者也注意到的,林肯在葛底斯堡演说中所呼吁的"自由之重生"意义重大,因为,它在公众心中重新把"人人生而平等"这一原则立为美国宪法之基石。[①]

除了我们最希望看到的这些"传记"要素(即第1,2,11,14-16章),阿纳斯托普罗还在书中提供了一系列不同寻常的洞察。比如,他对1787年"西北部法令"的分析,说明了该法令如何权威地诠释了"宪法对奴隶制度的原本立场"(页40),从而决定性地塑造了这个国家,以及它如何表达了"美国社会持久、良好的理智和道德判断"(页278)。

同样,阿纳斯托普罗论述托克维尔的章节,为各种对托克维尔的分析可能有的局限性,提供了原创性和教导性思考,尤其是,指出那些分析源于对哲学和教育的一种肤浅理解。在关于卡尔霍恩和林肯诗歌的章节,阿纳斯托普罗也做出了出人意料的贡献。在关于卡尔霍恩的章节中——阿纳斯托普罗称他为"美国政治思想中至今为止林肯最具威胁的对手"(页264)——读者可以看到,这位反叛的领导者不仅违背了开国元勋们的美国原则,而且不论是在脱离联邦的理由方面还是在建立南方联盟所使用的语言方面,都不够真诚(如果不是虚伪的话)。第9章中对林肯诗歌的分析极其感人。除了表达对林肯这个人感人的敬重,该章还对林肯的个人情感及其对他最深层的政治期望可能产生的影响提供了新的洞察。阿纳斯托普罗对这一主题的讨论,也许是对林肯研究文献的一项独特贡献。

---

① 参见,比如,Wills,前揭,页146-47:

> 葛底斯堡演说已经成为美国精神的一种权威表达——像《独立宣言》一样权威,可能甚至更具影响力,因为它决定了我们应如何阅读《宣言》。对现今大多数民众来说,《宣言》的含义就是林肯所说的含义,这是更正《宪法》而又不推翻它的一种方法……通过接受葛底斯堡演说,接受一个民族献身于一种理念的观点,我们被改变了

林肯在葛底斯堡演说中把《宣言》中"人人生而平等"这一"不证自明"的真理转变为一种"公理"(proposition),引起了阿纳斯托普罗的思考,他还参考了林肯时代一位著名的印地安那州参议员John Pettit的观点,Pettit认为《宣言》中"生而平等"的语言是"一个不证自明的谎言"(阿纳斯托普罗,页18)。关于这样的异端学说,林肯评论道:"如果他是在古老的独立大厅(Independence Hall)中说这样的话,会发生什么呢?看门人可能早就掐住了他的喉咙,阻止那无赖的呼吸片刻,然后把他扔到街上去"(阿纳斯托普罗,注释492,页344)。林肯对这个术语的使用可能也表达了他关于民主的"原理"的观点:"他喜欢谈论民主的各种定理和公理,把它们比作欧几里德的'命题'(propositions)"(Wills,页174)。

尽管林肯的政治生命以及影响它的因素是该书形式上的主题，该书的潜在主题则是使林肯的政治领导充满活力的各种道德和政治原则，以及为保障美国宪法未来之持续活力而运用这些原则所需要的“审慎”及其本质。尽管阿纳斯托普罗认为林肯“在美国宪政伟人的圣殿中地位颇高”（页344），但他声称他“更希望看到这是由美国政体造成的，多于是由林肯本人造成的”（页155－56）。（这是对雅法教授之相反观点的回应，雅法的观点引用于页198。）

三、作者对主题的处理

阿纳斯托普罗称该书是一篇“书的篇幅的对话”（页8），并宣称他

> ……努力追随林肯的足迹到如此程度：这里所收集的所有讨论（经修改以适应本书的对话形式），都是我在1961年和1998年之间为了某些特殊场合准备的。在这些讨论中，我涉及了美国历史问题、政治哲学问题以及反复提及的宪法问题。这些问题被某些对时事的观察所阐明，但同时也阐明了这些观察……读者可以按自己喜欢的顺序来阅读本书，尽管我会推荐我所安排的基本上按事情发展先后的时间顺序。在广泛的注释中，读者会发现相当多的重叠，它们将各章节联系在一起……本书……可以使用“关于审慎的对话”这样的副标题。（前言，页1,9）

在此，阿纳斯托普罗教授指出，在理解本书主题方面有三点值得重视。

首先，追随真正的苏格拉底传统，阿纳斯托普罗邀请读者积极参与到与文本的“对话”中来，仔细思考他明确提出的各种问题以及它们的哲学和政治含义。阿纳斯托普罗鼓励读者对他提出的关键问题得出自己的结论。阿纳斯托普罗自己的观点，尤其在最基本的事情方面，可以从整本书的内容中推断出来。但是，他的观点并非教条式地表达出来的。这么做并非出于智识的胆怯，而是由于阿纳斯托普罗对人类探求哲学的过程的深刻敬重：热爱通过讨论方式的探询所得到的智慧，而这种探询被人自身的经历和领悟所丰富。阿纳斯托普罗所使用的苏格拉底方法，与某些法学院使用的所谓苏格拉底方法反差极大。在这些法学院中，教授们声色

俱厉地用各种问题制服学生,以表现教授诡辩的足智多谋,并使学生变得"厉害"起来,以承担这些法学院训练实际上所倡导和促进的敌对性角色。广受称赞的法学院方法,是对探索真理方法的恶意歪曲。正如下面将解释的,它遵循了一种法律专业模式,这种模式与林肯(以及阿纳斯托普罗)对该专业的理解不一致,可以预见它将威胁林肯为其奉献政治家才干的政治制度的永久性。①

其次,阿纳斯托普罗告诉读者,该书将美国历史、政治哲学(广义上的)和美国宪法编织在一起,部分目的是为了帮助阐明"时事"。这种罕有的综合,其内容可能是该书最重要的内涵。

第三,从上面引用的"前言"中可以看出,作者告诉读者,他认为最重要的政治美德是:审慎。在葛底斯堡演说那一章的结尾注释中,林肯甚至说,"一部好的宪法,从某种程度上说,就是制度化的审慎"(页 344)。很明显,这是阿纳斯托普罗最崇拜的林肯之美德,他称林肯为"审慎判断的典范,或者至少是在这个国家政府中我们曾拥有过的一位审慎的优秀执行者"(页 203)。阿纳斯托普罗对审慎的思考(以及他对审慎在当代政治事务运作中存在或缺失的观察),对理解该书和他的总体政治写作都至关重要。这思考让阿纳斯托普罗在诊断和推测许多富有争议的政治事物时,都具有了神谕般的预见。② 他对林肯在任期内处理最敏感问题的方式的分析,尤其是奴隶制的废除,数学般严谨地展示了林肯如何运用审慎推进了这个国家的最高政治目标,他认为,这正是林肯的伟大之处。

尽管阿纳斯托普罗并未在书的开端说明,但该书对其主题的讨论还有一点值得注意。在 331 页的 473 脚注中他声称:

> 修辞在实践中意味着没有脚注:资格证明,持续的证实,以及成文证据既非必要亦非有用;"首次阅读"(以及随后的阅读)对大多数人来说就已足够。

---

① 我在以下的文章中充分陈述了引出此结论的各种观点,Sheppard,《美国原则和美国法律实践中不断演变的精神气质》(American Principles and the Evolving Ethos of American Legal Practice),见 *Loyola University Chicago Law Journal* 28(Winter 1996):237,以及《法律教育和共和国之未来》(Legal Education and the Future of the Republic),见三藩市耶鲁俱乐部演讲,1998 年 3 月 3 日,发表于《现今的重要演讲》(*Vital Speeches of the Day*),1998 年 4 月 15 日。

② 尤其参见阿纳斯托普罗,《美国道德家:论法律、伦理和政府》(*The American Moralist: On Law, Ethics and Government*),Athens,Ohio University Press,1992.

《林肯:一部宪政的传记》的文本不但富有知性,而且琅琅上口,时而富有诗的韵调(比如,在审视林肯诗歌时),这可能深深打动某些读者。但阿纳斯托普罗最关心的是说理的"修辞",而非典型的修辞效果。因此,要对作者思想和该书内容充分了解,需要读者(可能在第二次阅读时)考虑页533脚注中阿纳斯托普罗的"资格证明……证实,以及成文证据"。

四、革命,理性和对法律的敬畏

每个州皆为某种社群,每个社群皆为某种善的观点而建立……一个不能在社会中生存的人,或者没有需求因为他自足,必定非兽即神……对正义的定义是政治社会的秩序原则。

摘选自亚里士多德,《政治学》,第一卷,第1和2章

如果说阿纳斯托普罗在该书中的主要关注是理解美国宪法中的道德和政治各原则,他的终极关注便在于推进他显然认为是最高政治(以及个人)的善:自由。这可由结尾部分的内容看出(页257-62),该部分是对奴隶制和人类自由之本质的思考。正如伯林(Isaiah Berlin)在其著名文章《论自由的两种概念》(Two Concepts of Liberty)中所说,应该区分liberty和freedom这两个术语,前者("消极自由"[Negative Liberty])更接近从外部限制中解放出来之意,而后者("积极自由"[Positive Liberty])更等同于最大可能的自我实现之意。当然,在思考美国政体的特点和目标时,以及历史、哲学和宪法问题如何"说明"时事观察和被时事观察"说明"时,阿纳斯托普罗对自由的两个方面都很关注。[1]

也许,政治哲学最基本和经久的问题,就是两千四百年前索福克勒斯(Sophocles)在《安提戈涅》(*Antigone*)中以戏剧形式表现出来的个体与社群之间的关系问题。在民主时代和社会,当自由与平等之间的矛盾在特定的政治、社会和经济环境中出现时,寻找自由与平等之间的平衡就会经常遇到个体与社群的关系问题。2000年6月23日,一个公共电视频道播放了一部名为"独立观点"的连续节目,这个名称点明了该节目的目

① 林肯政治思想与自由观点的关系,可参看McPherson的讨论,见McPherson,前揭,第三章,"林肯与自由"(Lincoln and Liberty),页43-64。

的。这个特殊节目是对一部记录片“出去:一个革命者的造就”的两位制作人的采访。记录片讲述的是一位女性为反对美国在格瑞纳达(Grenada)和黎巴嫩(Lebanon)的军事政策,在美国国会安置了一枚炸弹,因此被判14年监禁。这位“抗议者”被展示为异见者的“模范”,一位“革命者”,她先前的刑狱身份被描述为“政治犯”身份。在采访过程中,主持人有两次问及制片人,是否认为他们片中的主角是一位“榜样”;但除此之外,节目中没有任何暗示指出,该女性的行为即使不是犯罪,至少是对个人人权没有良知和尊重,而且远远超出这个国家可以提供给她的各种负责任的政治渠道的范围,这些渠道包括,比如,非暴力反抗。不幸的是,播音员、节目主持人和影片制片人“不加判断”和“价值中立”的态度,以及记录片主角本人的政治观点(她明显真诚地相信自己的行为是殉道者般的“英雄主义”),已不再是当代美国社会孤立或罕有的小插曲。

1990年,“美国解决争议学会”(the National Institute for Dispute Resolution)资助了一项持续六个月的关于美国国内冲突的研究,并发表了一份报告,其部分结论是:

> 冲突将成为1990年代持续增长的问题……美国将在种族、文化、原国籍、财富和利益等方面继续分化——以致“熔炉”概念将被“马赛克社会”概念所替代,在不同群体中,将会出现不断增长的两极化现象(polarization)……动荡和急剧变化可能成为1990年代的特点。(Crohn)①

该报告的结论,预示了九十年代社会、政治、宗教、人种、种族和文化的不同观点所导致的私人军事组织活动、教堂炸弹事件、堕胎诊所焚烧事件以及其他种类的恐怖主义。

《林肯:一部宪政的传记》是一本重要的书,部分原因就是,它直接和暗示地说明,导致这些事件的是对我们美国政体的各种误解。在谈到阿纳斯托普罗对此的思考时,Murley写道:

① Madeleine Crohn,《致美国众议院知识产权和司法行政委员会的演说》(Address Before the U. S. House of Representatives Subcommittee on Intellectual Property and Judicial Administration),1992年5月19日,引用于Sheppard,《美国原则》(American Principles),页252,注释37。该注释包括了在写注释的当天从1996年7月16日《三藩记事报》(San Francisco Chronicle)中随意挑选的一些新闻,它们报道了不同美国群体之间的暴力事件。

> 在任何政治社群中，政治和道德都不能分离。一个民主共和国比任何其他政体都更加依赖其公民的品格……共和政府，即使处于一部精巧制定的宪法之下，如果其人民的品格和习性不再健全，就不可期望其繁荣昌盛。政府的职责就是促进这种健全。［阿纳斯托普罗］认为，美国人民是真正自治（self－governing）和真正自由的，“只有当他们知道自己在做什么时”，这包括拥有这样一种自我意识，即人们对能力、节制、自我约束和文明是体面和持久的自我统治之必需所达成的共识。（Murley，页 172－73）

这些看法对现代事务的批判意义，体现于阿纳斯托普罗的以下观察，“对美国人共有的对错之经久原则的强调，如今在法律学者中已不流行，特别是在那些被称为‘法律现实主义者’的人当中”（页 76－77）。

阿纳斯托普罗对林肯政治生涯的探索表明，林肯正是以审慎这种至高无上的道德理性，而非教条主义作为政治生活的准则。对林肯来说，道德和政治之间从无深刻的鸿沟，“不论他在政治生涯中有多实际”（页 132）。尽管林肯个人有强烈的反奴隶制观点，他一直都在运用政治克制来促进我们美国宪法的各项原则，并在不牺牲联盟的情况下达到废奴的目标。林肯的政治扎根于他对人性的理解（这在很大程度上承接了开国元勋们的启蒙运动观点），这与政治上更“正确”的后现代法律“现实主义”、唯名论（nominalism）以及法律和政治中“无绝对事物”的教条观点形成强烈对比。

贯穿全书，尤其在注释中，阿纳斯托普罗讨论了古典和启蒙运动对林肯和开国元勋们的政治思想可能有的影响。比如，348 页 492 注释中的长篇讨论指出，“在一些决定性的方面，林肯似乎是启蒙运动的孩子，献身于持续和无限进步的希望（hope），如果不是期待（expectation）的话”。在谈及 1846 年林肯为反驳攻击他缺乏宗教信仰而发表的一份传单时，阿纳斯托普罗认为林肯在传单中暗示：

> 如果一系列观点……对社群的道德有害，就应该批评它们。甚至必须嘲笑某些教义。最严重的威胁可能来自认为没有好坏之经久标准的任何教义。如此教义否定了政府确认和促进道德的权利和能力，割断了社群的活力之根。（页 246）

阿纳斯托普罗认为,"确认和促进道德"是政府之职能,关于这点,人们可能同意也可能不同意。但人们可能无法轻易否定阿纳斯托普罗对奠基美国及给与林肯政治领导活力的各种政治原则的分析。人们也无法轻易否定他的如下论点,即《林肯:一部宪政的传记》中所审视的文献,说明为了保持我们政治制度的活力,林肯和开国元勋们认为需要"依靠理性和自然来建立正义",并据此决定特定事务中的自由和平等的适当平衡。在讨论1858年林肯—道格拉斯论辩时(页171),阿纳斯托普罗指出了这样一个潜在的哲学问题,凭该哲学问题可区分那些理解美国政体启蒙特性的人与不理解它的人(当然这是指开国元勋们所构思的、林肯所理解的美国政体):"确实,自然正确的地位问题,是今天法律教育和法学中的关键问题,至少在这个国家中如此"(页171)。

自然,阿纳斯托普罗视林肯的"保守遗产……为二十世纪知识分子惯常遵循的实证主义、价值中立的社会科学、法律现实主义、存在主义以及相对主义大规模攻击的挡板"(页255)。值得注意的是,在对法律现实主义、实证主义和道德相对主义的批评中,阿纳斯托普罗似乎将较实际的智慧和较基本的道德感归功于大多数普通美国民众,而非较世故者,因为他说:"对美国人所共有的对错之经久诸原则的强调,今天在法律学者中已不再流行。"

二十世纪美国律师们已不再信仰曾引导林肯的各原则的活力,阿纳斯托普罗认为,责任部分应归咎于大法官霍姆斯(Justice Olive Wendell Holmes)。在一篇著名的异见文章中,霍姆斯将那种认为法官能够凭理性辨别普通法中经久原则的观点,斥之为"谬论和幻觉":

> 倘若有这样一个超验的法的实体——它外在于任何个别的国家,但却有约束力,在它之中没什么可说的,除非被成文法改变,倘若有这样的法律实体的话,那么,美国法院在运用其独立判断来判定这法律实体究竟是什么方面,就可能是对的。问题是,不存在这样一个法的实体。①

---

① 黑白出租汽车公司诉棕黄出租汽车公司(Black & White Taxicab Co. v. Brown & Yellow Taxicab Co.),276 U.S. 518,533–34(1928),引用于注释154,页283。另参见 Erie Railroad Co. v. Tompkins,304 U.S. 64,73f.(1938),同样被阿纳斯托普罗引用,他声称,事实上所有法律,不论成文或不成文,都是实定法。

分析这些观点的哲学含义时，阿纳斯托普罗认为，当代法学“视[法律]并非为有关正义的理性的产物，而仅仅是主权的行使，各州政府可被看作是这种权力的充足仓库”（Murley，页 168）。

与霍姆斯对法律的看法形成对比的是，阿纳斯托普罗视法院在解释普通法方面的作用为：

> 一个关于法律本质的问题，以及如何才能通过法院的独立工作达到正义的问题……是一个如何依靠理性和自然建立正义的问题，普通法法院一直被认为最善于处理这样的事情……普通法在逐个案件中应用社群的各种经久标准，以此方式促进社群发展，甚至促进改革的实现。普通法法官们发现法律，在此强调这点是有益的；他们不是简单地制定法律。在宣布应被遵循的规则时，理性凭靠自然（而不是意志凭靠欲望）。[1]

霍姆斯武断的异见与“唯名论”的现代教条相关，这使美国最高法院的一位首席大法官如此写道：

> 在现代社会中没有什么比这样一个原则更肯定了，那就是没有绝对的东西。一个名称、词组或标准只有当与产生这个专门术语的相关考虑有联系时才有意义。[2]

在此引言之前，阿纳斯托普罗写道：

> 暗示我们自己对这个共和国的奠基情感不明确态度的是，那取消了这个国家公立学校种族隔离的 1954 年美国最高法院的著名裁决，并未提及《独立宣言》——这样的隔离当然代表了对人人生而平等这一原则的否定——而是凭靠社会科学研究中较成问题的、远不高尚的一些发现。（页 18－19）

---

① 引自阿纳斯托普罗，《1787 年宪法》（*The Constitution of 1787*），页 128－33。（Murley，页 168）

② 引自《丹尼斯诉美国》（*Dennis v. United States*），341 U. S. 494，508（1951）。（页 19）

阿纳斯托普罗相当勇敢,他强调读者一定要注意以下观点:

> "不存在绝对的东西"这一原则不是一个人类在塑造和重新塑造"一个自由民族"时可以信赖的原则。《独立宣言》一直是我们的基本文献,它是对绝对的东西以及人类本性的提醒。(页19)

考虑到法律现实主义和唯名论对美国国体的潜在危害,阿纳斯托普罗接着建议:

> 很可能……今天比历史上任何时候都更需要明确地提醒美国人这一原则(《独立宣言》中所陈述的革命权利),以及它所暗示的一切。(页19)

很快,他又说:

> 革命权利意味着坚持理性在人类事务中至高无上的地位。(页20)

很明显,孤立但政治上活跃的公民以及被政治目的驱使的群体的数量都在增长,这些公民和群体却没能区分用以表达抱怨的负责和不负责的政治行为形式。仁慈的人们可能会认为,他们是自己的无知和缺乏教育的受害者。但是,不能接受——也许不应接受如此申辩——如果对象是那些以颁布、执行、管理、判决或实践美国法律为己任的人们。除这些人外,这个国家的民众还能指望谁来判断我们的政府形式是否值得大家持久同意,政府权力的行使是否公正,或者政府的管理是否变得有损于其当初被建立时的目标——即保障我们的生命、自由和追求幸福的权利?

当林肯发表如下言论时,他非常清楚地知道,要保障自由,就需要公众对我们法律的行使抱有足够的信任:

> 我们发现处于这样一个政治制度的政府之下,它比历史上任何先前的政府都更致力于公民和宗教自由的目标……让对法律的敬畏……成为这个国家的政治宗教吧;让有着不同性别和语言、不同肤色和条件的老者与青年、富人与穷人、庄严者与雀跃者,不停地在这宗

> 教的圣坛上献上供品。一旦这样一种情感在一个国家广泛且普遍流行，任何想毁灭我们国家的自由的企图和努力都将徒劳。[1]

在书中提及这篇演讲的其他几处地方，阿纳斯托普罗指它是“林肯在温德利亚(Vandalia)年代的伟大演说”(页128)[2]，并将它与林肯的指导性政治目标联系起来：“使我们的政治制度永存”，阿纳斯托普罗写道，“是这样一项任务，为此，作为美国革命虔诚子孙的林肯奉献了一生，从他在春田市的青年时代开始——当他在青年演讲厅作关于这个主题的演讲时，他还不到三十岁——直到1865年受难节[3]他被刺杀的那个时刻”(页230，注释省略)。

正如以下所解释的，我们美国宪法最具悲剧性的潜在后果是，对法律的启蒙运动式理解变为了“法律现实主义”、“唯名论”以及其他阿纳斯托普罗提及的后现代知识潮流，它们与当代法律实践的经济效益联系起来，使接触到我们法律体系的公民愈来愈难保持那种“对法律的敬畏”，而这正是林肯所说的一个自由民族的政治制度永存的基础。

五、我们美国宪法之现状

在《美国的民主》上册第十六章“怎样削弱多数的暴政”中分析如何削弱的各种因素时，托克维尔写道：

> 从出生和利益角度看，律师属于民众，但从习惯和品位看，又属于贵族。他们可被视为社会这两大阶级之间的连接。法律专业是唯一可以在无暴力的情况下与民主的自然元素相结合的贵族元素，也是可与之有利和永久地相结合的贵族元素。我并非不知道这个群体中人的个性所固有的缺点，但如果没有把律师式的严肃与民主原则相结合，我怀疑民主制度能否长存。而且，如果律师在公共事务方面

---

[1] 《我们政治制度之永存》(*The Perpetuation of Our Political Institutions*)，春田市青年演讲厅之演说(Address Before the Young Men's Lyceum of Springfield)，伊利诺州，1838年1月27日。

[2] 林肯在伊利诺州任立法会议员期间，成功地推动法案，将该州首府从温德利亚(Vandalia)迁移到春田市(Springfield)，这是其政治才能得到广泛承认的事件之一。——译注

[3] Good Friday，(耶稣)受难节(复活节前的星期五)。林肯于1865年该日被刺杀。——译注

的影响,没有随民众权力的增长而成比例地增长的话,我也不相信一个共和国可以期望继续存在……当美国人醉心于激情或为他们的思想激动忘形时,他们被自己律师的那几乎看不到的影响抑制和阻止了。

托克维尔还指出了美国政治和社会生活中的其他元素,在他看来,这些元素同样通过抑制"多数暴政"和民主的其他过度行为,来帮助民主自由永久化。这些元素包括:陪审团审判、自由媒体、志愿私人组织以及美国民众中的"宗教精神"[①]。但我们美国宪法最深的支柱,正如《林肯:一部宪政的传记》所审视和阐明的,与体现在我们基本法律中的道德和政治诸原则相关,那些"在这片大陆上建造了这个新国度……世界之奇迹……"的原则(页232)。我们的国家是有史以来成长为一个世界大国的唯一一个民主共和国。两个世纪以来,它的政治力量从一个派别向另一个派别和平转移,这是一项史无前例的政治成就。当它还是现在年龄的一半时,林肯就已在感叹我们宪法的经久性了:

在政治上,我从未有过一种感情不是来自《独立宣言》所表达的情感……我时常问自己,到底是什么伟大原则或思想使这一联盟团结在一起如此之久。这并非仅仅是因为殖民地脱离了宗主国,而是因为《独立宣言》给了人们自由,不仅给与这个国家的民众,而且希望在未来给与全世界。正是它承诺了在适当时候去除所有人肩头上的负担,使所有人都拥有平等的机会。这就是《独立宣言》所表达的情感。

——为华盛顿诞辰所做之演说,独立大厅,费城,宾夕法尼亚州,1861年2月22日。(阿纳斯托普罗引用为第1章的篇首语)

阿纳斯托普罗赞同林肯的观点,认为我们的成文《宪法》本质上是这一原则在我们政府的基本法律中的进一步体现。这个国家的民众持续而合理地相信,我们的宪法致力于"建立正义,保证国内平静……促进普遍

① 参见托克维尔,《美国的民主》,上册,例如,关于陪审团审判参见第16章;关于自由媒体,第11章;关于私人志愿团体,第12章;关于宗教之精神,作者"前言"("没有道德,自由不可能建立;同样,没有信仰,道德也不可能建立");关于宗教,参见下册第15章。

福祉……保证自由对我们自己和子孙后代的佑护"。这些信仰一直是我们现在所理解的美国政体能够长久存在的关键。[1] 确实，人们可以视这种信仰为广义美国"宪法"的本质。正如卢瑟福博士（Dr. James H. Rutherford）所观察到的：

> 美国政府的未来仍然依赖民意，依赖我们对宪政民主的道德基础的理解和支持，依赖我们有效交流和保持这种理解的能力……个人自由的享有和人类自由的进步并非必然。很大程度上，它们是偶然的，取决于作为道德行为人的我们将自由意志局限在伦理范围之内的意愿和能力。正是政府的这种自我强加的伦理或道德基础，将我们对政府强制性权力的服从，变为一种对道德义务、公正秩序、共同福利或人类权利的意见一致的责任感。（卢瑟福，页 7）[2]

另一位分析我们美国宪法的思想家德沃金（Donald Dworkin）有力地维护了阿纳斯托普罗和卢瑟福的观点：

> 政府不仅遵循法律而且遵循原则，美国人的这一政府理想是我们的历史对政治理论最重要的贡献。（德沃金，页 6）[3]

---

① 引用的词组来自《美国宪法》之《序言》，其完整文本如下：

> 我们美利坚合众国人民，为建立一个更完美之联盟，树立正义，保证国内平静，提供共同防御，促进普遍福祉，以及保证自由对我们自己和子孙后代的佑护，授权建立美利坚合众国宪法。

阿纳斯托普罗视宪法为一个各部分相关的连贯整体，认为《序言》中的语言非常重要。

《序言》一直以来都被视为一种华丽词藻，并未为《宪法》中所列举的各项权力增添内容……阿纳斯托普罗……依据《序言》中所说的各种综合目标来阅读《宪法》。对阿纳斯托普罗来说，《序言》解释了为何"我们美利坚合众国人民""授权建立"此《宪法》……（Murley，页 165，阿纳斯托普罗，《宪法修正案》（The Amendments to the Constitution），页 125－34）。

阿纳斯托普罗对《序言》更充分之讨论，参见《1787 年宪法注疏》（*The Constitution of 1787: A Commentary*），Baltimore，Johns Hopkins University Press，1989，第 2 章，序言，注释 13－25。

② 《美国宪政民主的道德基础》（*The Moral Foundations of United States Constitutional Democracy*），Pittsburgh，Torrance Publishing Co.，1992.

③ 《自由之法：美国宪法的道德诠释》（Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution），Cambridge，MA，Harvard University Press，1996.

德沃金直接将卢瑟福所总结的道德要求与我们成文《宪法》的司法解释联系起来：

> 在实践中,(《宪法》的)道德诠释并不具有革命性意义。只要美国的律师和法官们在解释《宪法》时连贯一致,就已经使用了道德诠释……在他们的日常工作中,律师和法官们本能地将《宪法》看成在表达抽象的口头要求,这些要求只能通过新的道德判断运用到具体的案例中去……我想……他们除了这么做也别无其他选择。(页 2-3)

在这个国家的日常事务中,民众在法律的管理中接触到政府,尤其是在与公共行政官、律师和法官打交道的情况下。目前的状况是,"民众与律师的接触越多,他们对法律专业的看法就越差"。[1] 由于开国元勋们所设想的、林肯所追随的我们美国宪法的本质,与多数美国人所感受到的差距甚大,这种评论完全是意料之中的事。美国法学院中所倡导的、今天多数美国律师、法官和公共执行官实际上所普遍追随的那种法律实践模式,使美国民众更难保持"对法律的敬畏",而林肯明显地认为,这正是保存我们的民主自由所不可或缺的。事实是,现今流行的法律实践模式是对我们宪法的各种政治和道德原则的根本放弃,而这些原则都在《林肯:一部宪政的传记》中得到了阐明。[2] 过去 33 年中做律师的经历告诉我,这个模式不但不适合二十一世纪美国民主的条件,还可能将我们美国宪法撕成碎片。我在一篇社论中部分地总结了这个让人不安的结论:

> 当我上法学院时,我相信当律师不但是赚钱的一种好方法,也是生活的一种好方式。对我来说,那时以及现在,当律师的主要目的是帮助推进正义、和平和人类自由。但法学院让我震惊。三年的学习中,我未见过一次关于执业律师如何帮助推进这些伟大理想的讨论。取而代之,法学院教会我如何毫不宽恕地、侵犯性地进行辩论,以及如何以不妥协的技术技巧反驳一个敌对观点。

---

① William Carson,《律师的问题不止是形象》(Lawyers Have More Than Image Problem),《三藩市记事报》(San Francisco Chronicle),8 月 28 日,1993,页 A2,报道了 8 月 27 日公布的 1993 年美国律师协会民意测验的结果。

② 参见 Sheppard,《美国原则》(American Principles),页 246,注释 19,除了本评论中引用的 Kronman 和 Linowitz 的书,他还指出了过去 30 年中美国法律实践专业标准的衰退方面的权威著作。

像过去和现在的多数法学院一样，我上的那家（法学院）不要求学生学习如何协商。即使今天，也没有一家法学院旨在帮助学生提高实践智慧、洞察力或如何以换位思考的方式处理敌对观点的能力。

美国的法学院正是这样的学院，它们制造某种内战，而非和平。法学院并非传授和谐解决冲突的方法；相反，它们帮助促进收益颇丰的冲突。这就难怪律师在多数美国民众的眼中成为笑话。

作为顾问、调和者、解决问题者和计划者的律师，曾经是这个国家法学专业的模式。如今，这种模式已经被荷枪实弹、唯利是图的武士所取代。这已不仅让人深感烦躁，在我们这个高度个人主义、日益分化的社会中，这还是极其危险的……

美国的法律专业及其造诣颇深的成员们曾经证实了自己是历史上最文明和最进步的力量之一。美国的律师，向上至少可追溯至杰佛逊（Thomas Jefferson），曾经帮助向全世界提供更美好生活的希望。为使我们美国的未来像所许诺的那样光明，我们需尽己所能恢复美国律师作为和平缔造者的模式。[①]

林肯是那类律师的最佳代表之一，正是在那类律师身上，托克维尔寄托了美国民主的自由与平等的健康平衡的希望。但像林肯那类律师在今天的美国已不多见。托克维尔所描写的那类律师，传统上被认为是法学专业的理想。耶鲁大学法学院院长科隆门（Anthony Kronman）在其充满哲思的《失落的律师：法律专业破灭的理想》[②]一书中，称林肯为“律师—政治家”。在该书中，科隆门感叹，今天法律“市场”中法律—政治家已逐步灭绝：

律师—政治家理想的衰落，使律师的专业身份令人堪忧。（页354）

律师—政治家理想是一种品格理想。它召唤有此理想的律师，不仅拥有一系列智力技巧，而且要发展某些品格特征。这理想占用

① 《乘人之危》（Cashing in on Conflict），《华盛顿邮报》（The Washington Post），6月5日，1996（再版于《华盛顿邮报》的全国周刊以及美国许多其他报纸）。许多读者，包括遍布全国的律师、法官、法律专业学生（以及美国最高法院的一位大法官），在对《乘人之危》的笔头回复中，一致同意该文章对法律教育和实践的特性总结。

② *The Lost Lawyer: Failing Ideals of the Legal Profession*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993。

他的智力以及情感，使他以某些特定方式感受和思考。律师—政治家理想对整个人提出了挑战，这帮助解释了为何它对那些从这一理想角度看待专业职责的人如此意义深远。(页 363)

然而……律师—政治家这一古老理想如今却四面楚歌——在我们的学校、公司和法院中——以致恢复这理想几乎是无望的。(页 368)

指望整个法律专业醒悟到自己的道德空洞状况，并在制度层面重新竖起正在消失的律师—政治家理想，这种可能性在我看来似乎微乎其微。(页 380)

自从最高法院在"贝茨诉亚利桑那州律师团"(Bates v. State Bar of Arizona)，433 U. S. 350(1977)一案中否决了对律师广告的禁止，尽管四位对裁决持不同意见的大法官都预先作了警告，法律实践还是飞快地从专业模式转向了商业模式。[①] 其实，在这种转变发生之前，它早就被美国

---

① 大法官鲍威尔(Powell)、斯图亚特(Stewart)、雷奎斯特(Rehnquist)和首席大法官伯格(Burger)对裁决部分不赞同。雷奎斯特的反对，部分基于这样的理由，即法院给与律师商业广告第一修正案保护是不适当的："我坚持认为第一修正案的言论条文，长期以来被本法院视为公共重要性和智识利益之表达的庇护权，如果被用来保护商品和服务广告，它就遭到了贬损。很简单，我认为无论上诉人的广告多么真实或有理，它不是修正案当初被采纳来保护的那种言论"(433 U. S. 350，406)。首席大法官伯格批评多数意见"选择了一种残忍的'解决方法'[来解决限制律师广告所产生的问题]，我认为这种解决方法产生的问题会比它能解决的还要多"(433 U. S. 350，389)。鲍威尔的异见得到了斯图亚特的赞同，认为"尽管法院有某些保留……但很明显，在尚无法定义的范围内，今天的裁决将在几个世纪以来被视为博学的法律专业实践中导致深刻变化。法院对作为法院官员的律师团成员的监督力量，以及各州监督该专业运作的权威，都被削弱了"(433 U. S. 350，390)

由于这些担忧表达于四分之一世纪前，其预见如今已日见明显。例如，看看《三藩市记事报》法律专栏作者 Reynolds Holding 于 2000 年 5 月 21 日发表的一篇文章(位于"星期日"版，页 3)，标题是："加州律师团应对本州律师采取严厉措施"，"我不肯定"，Reynolds 开头写道，"在加州，什么能使一个律师被律师团开除。我想谋杀罪会达到这个目的，或用本厚厚的法律书猛击一个法官的头部。很奇特的是"，他继续道，

> 很多明显的违法行为并没有让一个律师被开除。对法官撒谎、提起轻率的上诉、危害下一代、因非法闯入罪被捕——这其中没有一样行为或任何其他荒唐不负责任的行为，足够使[一个著名律师]被加州的律师团开除。这位名律师刚被州律师团法院的审查部门定案，他的案件说明，约束加州律师的纪律体系不仅软弱，而且危险。

该专栏接着详细描述了加州律师团法院的法官们发现的那个律师的各种不道德行为。这些被法官们称为"道德上的卑鄙行为"的证据，导致该律师在加州被停止执业两年。

律师—政治家们视为我们宪法的潜在威胁：

> 史丁森(Henry L. Stinson)这位二十世纪商业律师的老前辈，曾在政府很高的职位上服务过六位总统。他激动地就美国律师应当成为法律和《宪法》的维护者而著文。“我感觉”，他在《积极参与战争和和平》(On Active Service in War and Peace)中写道，“如果这种传统真的逐步消亡，律师团的成员仅仅成为商业的仆人，我们自由的前途就真正堪忧了”(Ralph Nader 和 Wesley Smith，页 xvii)。①

1950 年代以来，律师公司规模迅速扩大，使得律师公司的管理费用相应增长，也使得有效解决客户问题的重要性屈服于公司每位成员和合伙人增加她或他的“收费时间”的需要。尤其当涉及第三方对律师的付款金额时，经济刺激使律师几乎把所有关注都放在延长程序性争吵方面。与三十年前法律实践的习惯成对比的是，现在较难发现这样的律师，他们代表对抗双方但愿意坦诚讨论各自的诉求和不同观点，而不首先着眼延长形式上的程序。今天的律师，从经济和常识的角度看，非但没有有效处理客户的“处境”，快速决定事件中真正问题是或可能是什么，反而一般会依赖昂贵的法律技术来“推进”他们的案件，为审判做准备。

> 真实的人们发现自己并不处于案件中，而是处于处境中；律师并非在案件中遭遇他们的客户，而是在处境中遭遇他们。(Sol M. Linowitz，页 128②)③

从各方利益的角度看都没有对这类法律实践的内在需要，这体现在

---

① 《没有竞争：商业律师和美国正义的歪曲》(*No Contest: Corporate Lawyers and The Perversion of Justice in America*)，New York，Random House，1996.

② 《被背叛的行业：二十世纪末的律师业》(*The Betrayed Profession: Lawyering at the End of the Twentieth Century*)，New York，Charles Scribner's Sons，1994.

③ Linowitz 先生曾担任施乐(Xerox)公司总裁以及美国派驻“美洲各国组织”的大使。在谈到律师应该为客户的最高利益服务时，说至少初衷应如此，Louis D. Brandeis(他在被提名担任最高法院法官的确认听证会上，创造了“处境的律师”[lawyer for the situation]这个术语)说道：“律师不应成为客户雇用的枪，而应成为更明断(和司法)的角色，成为‘处境的律师’”；David Luban 引用，《法律实践中的高尚行为传统》(The Noblesse Oblige Tradition in the Practice of Law)，41 Vanderbilt Law Review(1998)：717，721。

处理诉讼案件的数据上。大多数案件都没有经过审判就被处理了,因为在相关程序的早期,某些因素就已被查明。[1] 没必要的诉讼实践和对“透露”[2]的形式技术的滥用,与林肯关于审慎法律实践的观点直接冲突。在一封 1850 年 6 月 1 日写给一个向他咨询的年轻律师的信中,林肯写道:

> 别鼓励诉讼。只要有可能,就说服你的邻居妥协。向他们说明,为何一个名义上的胜利者是实际上的失败者——从费用、开销和时间的浪费角度看。作为一个缔造和平者,律师有大好机会在成为一个好人的同时,还会有足够的生意。

林肯关于法律实践的审慎观点,可以直接帮助说明我们目前的法律事务。正如我们目前法律体系的批评者所准确观察到的:

> 我们的法律体系处于混乱状况,这不是什么秘密。的确,公众、评论者、文化观察家以及律师,都愈来愈认为法院和政府机构出现了机能障碍,需要改革。(Nader 和 Smith,页 16)

美国每个州的律师在加入律师团时,都被要求宣誓“用知识并尽最大的能力”坚持《美国宪法》(以及他们各自的州宪法)。比如,加州律师宣誓的规定形式是:“我庄严地宣誓,我将维护《美国宪法》和《加利福尼亚州宪法》,将用我的知识并尽最大努力忠诚地履行一个律师对法律的应尽职责”(加州,《州律师团法案》,第 4 条第 6067 款)。《加州律师团法案》规定,“支持美国以及该州的宪法和各项法律”是“律师职责”最重要的一条(第 6068 款)。

如果律师们加入律师团时的宪法誓言仍然被看重的话,美国目前的法律教育和实践则可被视为《林肯:一部宪政的传记》中所阐明的我们宪法的文字和精神的灾难。今天,美国法律教育的普遍特征,无法为羽翼未丰的律师们提供能够实现他们誓言的知识。今天,美国法律实践中被普遍接受的特征,致命地损坏了执业律师实现自己誓言的能力。结果是,在

---

① 参见数据,Sheppard,《美国原则》(American Principles),页 240 - 241,注释 6 和 7。

② 透露(discovery):法律术语,指在诉讼前或诉讼过程中,当事人必须透露事实真相或有关文件的内容。——译注

我们这个日益多样化的社会中，该专业阶层的成员们本应通过他们的实践模式，成为美国民主的世俗教士（促进"对法律的敬畏"，这是林肯认为会保障我们民权的"政治宗教"），然而，他们却习惯于帮助促进和加剧冲突、而不是理性地促使和解和协调，寻求解决方法。我们民事生活的这一特点的后果是痛苦和明显的。与冷战时期所感受到的对我们共和国的危险，这是一种更快地从内部颠覆我们宪法的方式。这样的预见，难道过分吗？

1857年，林肯对《独立宣言》中所表达的"人人生而平等"的宪政原则的含义和目标，表达了自己的观点：

> 那一著名法律文件的作者们，并非在坚持明显的谎言，即所有人当时都已享有那种平等，或者，他们准备立刻赋予人们平等……他们的意思仅是宣布这一权利，以致一旦条件许可就能尽快执行它。他们想为自由社会建立一个标准准则……正如它的作者们的初衷，感谢上帝，也正如它现在被证明的那样，这一权利阻碍了以后时代所有想将一个自由民族倒回到令人痛恨的专制道路上去的人。作者们明白繁荣会滋养暴君；他们的想法是，当这种情况在这片公平的土地上再次出现并开始发挥作用时，这些暴君们至少会发现，留给他们的还有这样一个难题。（引用于页18）[①]

"暴政"是毫无理性或不顾理性地使用权力。在一个自由社会中，没有人被认为是高于或低于法律。这就是说，它的成员们希望法律成为正义的普遍可依赖的工具，被理性之光所引导，为共同的善服务。大法官霍姆斯宣称的不合理的法律，即并非为共同的善而颁布的法律，可被视为为权力服务的专制法令，不论拥有权力的是力量强大的多数公众还是影响力过大的少数精英。当美国法律专业的成员们在行使颁布、执行、管理、解释、宣传或运用法律的权力时，如果不是以理性或共同的善为目标，他们实际上是采纳了暴君的立场。一个民主共和国的民众越是意识到自私自利的暴政（最终以民众利益为代价），就越会回忆并寻求执行奠基我们《宪法》的各项权利，包括革命权利。当一个强大政府对合法的怨愤采取不公平的回应方式时，总是可能以牺牲民权为代价保持国内安全（毫无

① "春田演说"（Springfield Speech），1857年6月26日。

疑问,这就是为何林肯认为,持续、普遍的"对法律的敬畏"会保障我们的民权)。但是,一个致力于人人生而平等之主张、建立正义以及保障民众之自由的政府,就像我们的政府那样,一定也会促进相关措施,避免对这些目标的威胁。由于刚刚讨论的这些原因,法律教育的流行模式和美国律师的流行实践,皆可被认为是这样的威胁。

六、批评

在所有主要方面,我对美国宪法的阐释,与阿纳斯托普罗在《林肯:一部宪政的传记》中对它的阐释一样。在如何运用审慎保障我们宪法的永存和最好地促进其各项目标方面,我与他的观点也十分一致。但是,如果审慎被正确理解为根据常识和特定政治环境运用智识原则,那么我相信,至少我们在对审慎现今如何保证我们宪法的未来活力这个重要方面,观点不同。

依愚见,从经验和研究上看,在讨论我们美国宪法的重要性以及为维护它而必须采取的各种措施时,现今的作者无人能及阿纳斯托普罗。然而,阿纳斯托普罗的书对我来说,似乎受哲学对话方式的影响过重;即,他似乎不太情愿明确而毫不含糊地表达他得出的严峻结论,这结论来源于他对我们美国宪法的现状和影响它持续活力的各种危险的观察。

做律师的个人经历告诉我,阿纳斯托普罗的宪政分析,令人信服地揭示了我们法律体系混乱状况的根本原因。然而,要想发现他的各种关键结论或理解它们的重要后果,即使是最努力的读者也会气馁。该书的一个脚注(页263)向读者展示了一个互相参照的索引迷宫,即使一个乐于思考的读者也可能会因倍感受挫而放弃一个其实颇为值得的探索旅程。例如(脚注154)当提及学者们日渐趋向欣赏首席大法官马歇尔(Chief Justice John Marshall)与大法官霍姆斯之间的区别的"深刻含义"时,非学者但聪明的外行读者是否有机会了解这些深刻含义将如何影响他们,却不得而知。

无必要的含糊性的另一个重要例子,是阿纳斯托普罗对律师教育的讨论,这时而隐晦时而直接地出现在书中。在评论林肯—道格拉斯论辩的高质量时,他说道:

> 遇到如此的政治讨论时,人们禁不住好奇,(在一个假定交流良

好的时代)如果我们努力把演说者和听众恢复到一个既无愧于我们的宪法遗产、又可维持我们的政治健康的水平,那会如何。(页158)

但他再一次提出:

林肯关于政策制定和修辞运用的判断,基于一种正确的理解——即,基于为了政治目的而进行的正确教育……正确的政治教育(包括法律教育)的假定之一是,存在(如我们所见)经久的标准,它们在人们"现实"时为他们提供指引。(页170-171)

现今美国法律教育的特性,已不止是个"学术"问题,而是个最高层次的政治问题,它向维护我们《宪法》的未来和美国政体的健康长存提出了重要问题。在知道我们的法学院中真正发生了什么之后,刚才引言的推论就显而易见了:美国的法学院如今并非在培养我们未来的律师、法官和公务员在各自的职责中运用正确判断。但在如此重要的事情上,其结果关系到阿纳斯托普罗最深层的关注,为何要把它隐藏在推论里?事实就是,除非美国律师们受到了关于我们《宪法》之重要性的良好教育,否则他们的无知、狭隘和自私自利,被科隆门院长在他书中所描述的其他"敌对力量"所加强,可能会导致毁灭宪法的法律实践。

正如我所说,阿纳斯托普罗的隐晦可能源自他相信讨论式探询是达到人类最高美德的方法,并信任高尚的人类直觉——("可能要提醒的是",阿纳斯托普罗在另一篇文章中说道,"人类天性中就有一种对崇高的开放性";页100)。但如果我们关注的是《宪法》的未来,如果那被正确理解的《宪法》正处于严重危机之中,那么,审慎难道不是应要求受过良好教育的公民采取某种形式的有益和亟需的政治行动,而不是持续的冷漠吗?

为了说明和维护我们的美国宪法,阿纳斯托普罗已经付出如此之多,而且还在继续如此付出。因此,如果指责他为了兼顾自己的目标而采取苏格拉底方式而非林肯方式,是粗鲁无礼的。不同于被腐蚀的、典型的法学院对话方式,阿纳斯托普罗"对话"的苏格拉底方式是真实的,而且对哲学精神有潜在的激励作用。这种哲学事业的允许行为,是我们宪政体系所保障的一种自由。然而,阿纳斯托普罗的分析却表明,由于直接负责维护这个宪政体系的律师、法官和公务官员们在自己的思想和行动中放

弃了它的各种最基本原则，这个体系已经处于危险之中。当苏格拉底认为，雅典民主的特性已经不能让他在保持政治活跃的同时确保自身安全时，他放弃了政治。相反，阿纳斯托普罗却表达了他对美国民众的健康个性的持续信任。不仅如此，如前面所提到的，他还坚持认为，"今天比历史上任何其他时代都更需要明确地提醒美国民众"，他们拥有《独立宣言》中所陈述的革命权利"及其所暗示的一切"(页 19)。因此，难道阿纳斯托普罗对人类自由的终极兴趣不要求他更政治性地写作，坦率宣传而非仅仅暗示改革美国律师教育和实践的重要性吗？正如阿纳斯托普罗所说，在保障和促进我们美国宪法各原则及其目标方面，林肯在审慎地寻求措施时，对时机的把握几乎总是恰到好处。为了保存我们的各种自由，难道现在不正是积极和尽可能令人信服地改进美国法律教育和实践的关键和适当的时机吗？

至少，这一点是清楚的：通过对法律教育和实践模式的适当改革来防止国内不断升级的任性暴躁转变为持续增长的暴力，而不是依赖政府为"保证国内平静"而采取的各种精心布置的警力配置来对这些暴力做出反应，更符合我们宪法的精神，更可能保障"自由对我们自己和子孙后代的佑护"。奥克拉荷马市大爆炸[1]之后，主要联邦设施所采用的安全措施现在已与美国主要机场的措施相似，使美国民众与他们的政府之间更加疏远。从前我们自如出入政府部门，并认为这是理所应当的，可今天为了安全，在进入联邦政府部门之前，我们必须服从各种电子检查。最近，当我进入一座联邦政府大楼时，见到一个人身上的金属皮带引响了报警器，我听到安检警官对他说："你应该知道，如果你要来这儿，就不该穿成这样。"这本身是件小事，但它难道不是暗示了将个人自由屈从于安全需要的心态，而这种心态不是可能随着国内暴力的增长而在范围和重要性上也随之增长？

七、结论：我们美国政体可能的未来

我们美国人可能成为一个易怒的民族。诸如"应该有法"和"我们法

① Oklahoma City bombing. 1995 年 4 月 19 日早，麦克维(Timothy McVeigh)将一辆装满炸药的卡车停在奥克拉荷马市一座政府大楼前，9 点 02 分，炸弹爆炸，将大楼的整个北部炸毁，死亡 168 人。麦克维后被判死刑。——译注

庭见"这样的话,反映了特别的美国性情:

> 美国律师在一个选择彻底法制化的社会中工作……托克维尔一个多世纪前就已注意到,美国人有将政治、经济和社会问题诉诸法律的性格倾向。因此,由于二十世纪美国民众为自己建设的这种社会,律师工作的多样性和复杂性正反映了美国法律是政治制度这一事实……(Braithwaite)[1]

直到最近,法律专业的成员们才普遍在美国诉讼中行使审慎的克制。正如另一位二十世纪律师——政治家鲁特(Elihu Root)所说:"任何一位体面律师一半的工作就是告诉未来的客户,他们是十足的傻瓜,应当停止诉讼"(引自 Linowitz,页 4)。当专业法律实践逐步让位于一种商业模式时,为了美国政体的未来,现在应该认真考虑一下已发生的变化的含义。

我们可以说,到目前为止,美国实验的成功仅仅是历史的一个偶然事件吗?认为这个民主共和国的经久性应归功于开国元勋们对人性的深刻和准确的理解,因为,他们既考虑到了推进我们国家经久目标的需要,也考虑到了充分防止其弱点和缺陷的需要,这不太可能吗?

正如我们的开国元勋们所理解的,对宪法的保障最终掌握在我们民主共和国的民众手中。阿纳斯托普罗对美国民众抱有极高的信任,我也如此。但是,我们可能用来保护自己的"生命、自由和追求幸福"的权利的措施,不是会深深受到那些在我们的法律体系下执行和保护这些权利的人的影响吗?在这个多元化的社会中,法律专业的成员们有责任审慎调和民众之间不断出现的冲突,以帮助保障我们的各项自由,他们不正是处于这样做的最佳位置吗?

大法官布莱克在对阿纳斯托普罗案件的不同意见中指出,"如果法律专业没有经常补充(像阿纳斯托普罗)这样的律师,它将失去其高贵和荣耀"。在多数美国民众眼中,由于律师专业成员们的不要脸和狭隘的自私自利以及技术的专断,他们已经失去了自己的高贵。尽管很多学生

---

① William T. Braithwaite,《论当今的法律实践和教育》(On Legal Practice and Education at the Present Time),见 Mortimer J. Adler 编辑,《今人的伟大观点》(*The Great Ideas Today*),Chicago, Encyclopedia Britannica,1989,页 54。另参见 Braithwaite,《律师们为何撒谎》(Why Lawyers Lie),见《今天的伟大观点》,前揭,页 231。

继续满怀崇高理想进入法学院，美国的法学院实际上尽其所能打击这样的理想，称之为天真和"不够专业"，不屑于为此专业补充像阿纳斯托普罗那样的律师。如果律师作为一个阶层在某些方面仍然还被认为是"贵族"的话，它很可能是一个遭到普遍指责的有权势的精英阶层，尽管人们也同意，他们作为律师在保护和促进个人权益方面是必要和有用的。长此以往，当有着民主倾向的民众意识到这些堕落精英对共同的善所造成的伤害时，他们是不会友善对待这些精英们的。

《林肯：一部宪政的传记》（以及其他有着相同精神的书籍）可以让我们中间那些愿意成为美国人的人知道，大多数美国民众对律师的鄙视，源于律师们没能在工作中理解和遵守他们维护《宪法》的誓言。公布这一情况，可能会更好地促进、甚至强迫未来的律师和公共官员们履行自己的宪法职责。但难道不是林肯而非苏格拉底的模式可能更好地使之实现？可能的情况是，如果没有在无法挽救之前发现能够改进我们法律制度的林肯式领导，我们会发现自己有了如此一种新的宪法，以致我们无法再说："任何想毁灭我们国家的自由的企图和努力都是徒劳"。

古典作品研究

柏拉图《普罗塔戈拉》发微

葛恭(Olof Gigon) 著
江澜 译 顾丽宁 校

【编者按】最早深入探讨"美德是否可教"问题的当推柏拉图的作品，其中最著名的便是《普罗塔戈拉》和《美诺》。本文作者是瑞士古典语文学家，曾任苏黎世大学教授，上个世纪四十年代末以《诗与史中的苏格拉底形象》(Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte)一书声名鹊起，随后以其广泛的研究成就(涵盖从苏格拉底之前的哲学到古罗马的经典作家)跻身为德语古典学界权威人士、亚理士多德、西塞罗等著作德译本权威译者之一(亦翻译过多篇柏拉图的短篇作品)，其五百多页的柏拉图《王制》前四卷疏证(*Gegenwärtigkeit und Utopia: eine Interpretation von Platons Staat*, Zürich 1976)颇受业内称道。通过本文(原刊 P. Vonder Mühll 纪念文集 *Phyllobolia*, Basel 1948，页 91－152)，我们不仅可以看到，古典语文学要从维拉莫维茨－耶格的历史主义传统中走出来是何等艰难，也可以了解到，欧洲的古典语文学家研究古希腊诗文(＝文学—哲学不能截然分开)与我们熟悉的哲学史家的做法相当不同。

探讨苏格拉底言论(*Σωκρατικὸς λόγος*)的历史渊源，至今仍未寻得令人满意的答案。我们大概有把握的是柏拉图对话作品的相关编年顺序。我们也大致知道，色诺芬的苏格拉底作品很大程度上以埃斯基涅(Aischines，【校按】新柏拉图主义的雅典学园的代表之一)、安提斯特涅(Antisthenes，【译注】公元前 444－366，古希腊雅典哲人)和柏拉图的作品为前提。但这仍未解释，苏格拉底的言论究竟是如何产生的。我们还不能

最终确定地说,用这种经过改写了的雅典人日常生活场景的对话,苏格拉底的弟子们(Sokratiker)究竟想要表达什么样的文学意图。我们更没法指明,各种形式的撰述,其思想内容究竟从何而来。在这里,作为论题无论如何可以先提出来的一点是:人们用所谓"苏格拉底的经历"(Sokrates-Erlebnis)这种有点儿过于现代的表达想要表明的东西,既不足以详尽地解释那些【苏格拉底文学】对话作品的形式,也不足以完整地把握这些对话的内容。将形式和内容仅仅回溯到苏格拉底那里,无异于使得对以苏格拉底为形象的文学(Sokratische Literatur)的历史理解埋没在一个最终完全无法把握的原创(Urzeugung)之谜中。毕竟,苏格拉底在希腊哲学史上的位置,从未令人信服地搞清楚过,甚至也许永远也无法搞清楚。

因此,下面的探讨并非要来对苏格拉底文学的问题作一个全面的表述,而是提供一篇专题文章,以期讨论这个问题中的一小部分。首要的任务当然必须是分析单个的[柏拉图]对话作品,搞清对话的组成部分及其创作过程。因为,一旦我们感受到柏拉图的一篇具体对话作品中的实际对话及其那些拐弯抹角的说法所蕴涵的难以捉摸的非理性(Irrationalität),那么,我们就得承认,[柏拉图]对话是最高的艺术作品,它确实从来就没有要去追求忠实地模仿自然的效果。每个[柏拉图]对话,就其艺术形式而言,基于情节的谋篇,与戏剧并无二致;同样,就其哲学内容而言,每个[柏拉图]对话也是思想建构的一种程式(ein Schema)。

把探讨创作形式与探讨哲学内容区分开来,不仅方法上必要,也有实质性的根据。要到一部已成形的作品背后去探索这部作品如何形成,不可避免就得少着眼于那些漂亮的和完美的方面,更多关注由思想裂缝和矛盾、由场景和人物刻画的不足呈现出来的种种痕迹。尤其不可缺少的是,我们多少得对苏格拉底文学之前的东西有一个把握。可是,我们对这类更为古老的文学知之甚少。不过,即便这甚少的一点儿所知,已经足以让我们预见到,这类更为古老的文学在形式方面实在完全不同于苏格拉底的言论。苏格拉底文学之前的东西是一种多少有些抽象的"论文"(Abhandlungen)文学,对公元前五世纪的雅典平民来说,这种文学无疑令人难以忍受地高深、学究气和张狂。尤其爱利亚学派,由其所滋生的文学看来具有令人难以接近的抽象性。从芝诺(Zeno)和麦里梭(Melissos,【校按】Melissos,生活在公元前五世纪中期,爱利亚学园的信徒)遗留的作品中,从高尔吉亚(Gorgias)论"非在"(Nichtsein)的作品中,从柏拉图

的《帕默尼德》(Parmenides)第二部分仿芝诺而作的作品中,我们也可以看到这一点。普罗塔戈拉的《论相反说法》(Antilogiai)[①]的标题就已经泄露出:无论其内容曾经是什么,其形式看起来必定也会如此。当时开始以散文形式出现的伦理性 Hypothekai【规劝】,即使没有爱利亚学派著作的公式化呆板,也是"论文"形式的。人们也许还会想到智术师安提丰(Antiphon)的断简残篇,匿名的杨布里基(Anonymus Iamblichi)[②]和伊索克拉底(Isokrate,【校按】古希腊著名修辞学家)的著作。

苏格拉底的对话作品可看作是对这种学究气十足的书本形式的拒绝,这一点大概不会搞错,而且,从形式的对立也几乎不难推断出内容的对立。毋宁说,苏格拉底文学的主要贡献恰恰在于,从爱利亚的思想系列和规劝报告式的著作形式转型为生动活泼的对话形式。对这些对话作具体的个别研究,正是如今解释这些对话(Dialoginterpretation)最重要的任务之一。通过解释,我们不仅可以观察对话作品的形成,而且兴许还可能发掘出一些这类对话文学的残余,因为,苏格拉底的弟子们在利用其素材创作出自己的文学作品后便在形式上抛弃了这些残篇。

当然,苏格拉底文学的对话形式本身也有其前身。如今,我们很少想到克俄斯(Chios,地名)的伊翁(Ion,【校按】公元前 490? -421?,古希腊悲剧诗人,传记文学的鼻祖)、希罗多德(Herodot)和修昔底德(Thukydides)作品中出现的对话。在这里,与其将这些作品与苏格拉底文学的对话作肤浅的比较,不如来关注一下另外两个现象。一个是爱利亚的芝诺发明的对立逻辑证明方法,这种方法系统地证明了同一个东西具有对立的两种特性,也就是说,这方法教会我们对同一件事情从"是"与"非"两个方面立论。芝诺最初的目的不过是想支持帕默尼德的存在学说(参见 *Vorsokratiker*,5. Aufl. 29 B 1 -4)。这种对立逻辑(Antilogik)的证明方法极易形成一种能够用于任何对象的独立方法。就此而言,亚里士多德完全有理由称芝诺为辩证法的创始人(残篇 Frg. 65 ,Rose 编)。只不过,这种对立逻辑与真正的对话截然不同。对立逻辑的方法仅仅在于命题与对立命题的机械排列。可是,对诗人而言,这些方法能够被用来

---

① 【校按】第欧根尼·拉尔修曾说,普罗塔戈拉有《论真理》和其他十部著作。现代学者确定普罗塔戈拉至少有三部著作,《论真理》、《论神》和《论相反说法》(全称:《论相反说法:关于学费问题的辩论》)。

② 【校按】Anonymus Iamblichi,公元 290 -333,古希腊智术师、新柏拉图主义者。参见泰勒主编,《劳特利奇哲学史》第一卷,人民大学版,2003 年。

作为真正辩论的框架。更为重要的还在于，我们到处遇见这种关于问答的系统化技艺的痕迹。因此，安提斯特涅《论问与答》（über Fragen und Antworten）的书名（参见第欧根尼·拉尔修［Dio. Laert.］[①] 6,17）肯定不是关涉苏格拉底的对话，而是关涉理论性规则的著作——也许就是第欧根尼·拉尔修憎恶地称为认知技艺（τέχνη ἐριστικῶν）的普罗塔戈拉之类的文章（参见 Dio. Laert. 9,55）。[②] 关于这种技艺的内容，在柏拉图的《欧绪德谟》（Enthydemos）和亚里士多德的《智术的缪推》（Soph. El.）以及《论辩篇》（Topik,8）都有所论及；事实上，人们注意到，柏拉图在其对话的有些地方也强调把"问"与"答"这两个概念当术语来用。当然，重要的是，我们在这种技艺里看到的并非仅仅是幼稚的诡辩（Eristik），而是相当严肃认真的探讨，虽然这只是使证明和反驳论证系统化的最初尝试。这些规则的汇编同样与生动活泼的对话无关，但无疑的是，苏格拉底言论的作者们熟悉并且运用这种技艺。

我选了《普罗塔戈拉》来解释，因为，这篇作品将丰富的形式与多样化的内容集于一身。此外，这篇对话因其文学的典范形象而有广泛的影响，这样的对话在柏拉图的整个著作体（Corpus Platonicum）中并不多见。据说，其场景描绘有些地方借鉴了欧波利斯（Eupolis）[③]的 Kolakes（马屁精），其中两位重要的对话者看来与《双重说法》[④]有很大干系，其 351 以下陈述的关于衡量快乐和痛苦的理论，又难免让人想起伊壁鸠鲁，以至于让人不得不假定，这些作品有一个共同的来源。于是，我们也许能够在这些熟悉的东西上进一步建构，甚而指望《普罗塔戈拉》会让我们特别清晰地看清写这篇对话的诗人的笔法形迹。

此外，无论形式还是内容，《普罗塔戈拉》在近代以来一再享有盛誉，无可争辩地成为柏拉图的大手笔之一，可与《斐多》（*Phaidon*）或《会饮》（*Symposion*）媲美。维拉莫维茨（Wilamowitz）在其《柏拉图》卷一（页 140）

---

① 【校按】狄奥根尼·拉尔修。下文的 Dio. Laert 可能就是 Diog. Laert.

② 【原注】同时参见《双重说法》（Dissoi Logoi）8,13。【校按】Dissoi Logoi 是古希腊多利克（Doric）的匿名作品，意为 Double arguments，尤其指论辩双方对立的观点。

③ 【校按】公元前 445－411，古希腊喜剧作家，是阿里斯多芬的同时代人和竞赛对手，其作品只传下 Kolakes，Maricas，The Baptae，The Demoi 和 Poleis。

④ 【校按】Dissoi Logoi 是一篇幸存下来的智术师派的短小作品，Stephanus 给它取名为 Διαλέξεις，文章用多里斯方言写成，内容并无什么原创性，不过让人想起普罗塔戈拉或希庇阿斯或高尔吉亚的主张，证实了柏拉图的如下说法并非无中生有：智术师的特征便在于主张伦理的相对性。

这样写道:

> 在《普罗塔戈拉》这篇对话中,青年柏拉图完成了自己的大手笔之作,在这部作品旁边,那两部短小作品(《伊翁》和《希庇阿斯后篇》)简直就消失得无踪无影。以后的很长时间里,柏拉图都没有过这样的大手笔,直到他的写作再达极境,某种意义上可以说,柏拉图已经取得的这一成功,他以后再也没有达到过。

还可以引耶格(W. Jaeger)在《古希腊教化》(*Paideia*)卷二(页166)中的话:

> (柏拉图)对话的语言实在丰富,它们如此强有力地冲击着我们的感觉和思维,然而,就剧情的张力和弹性、人物刻画的恰到好处或戏剧性的效果而言,没有哪篇对话赶得过《普罗塔戈拉》。

这两位著名解释者风格迥异,居然看法一致,与此相符的是,这篇对话属于被作为经典来阅读的作品之列,专门文献已经相当可观,内斯特勒(W. Nestle)已给这篇对话做了一篇博学的注疏(Teubner,1930)。

事实上,《普罗塔戈拉》受到非同一般的关注还因为,作品中的主角普罗塔戈拉是第一位所谓的智术师,而且是最伟大的一位。可是,从(了解历史的普罗塔戈拉)这方面来看,这篇对话究竟有何文献价值呢?耶格的观点为大多研究者引用,他是这样评价的:

> 通过柏拉图,我们进一步了解了普罗塔戈拉,因为,尽管带有讽刺的夸张色彩,(柏拉图所)描绘的普罗塔戈拉在公共场合露面时给人的印象,基本上还是比较忠实的(《教化》卷一页378及下页)。

耶格在另一处还说:

> 柏拉图笔下的普罗塔戈拉一直是我们不得不汲取的源泉,因为,在这里,智术师的教育实践和思想世界可谓获得了伟大的历史统一,并且不容辩驳地揭示出了智术师的社会和政治前提。(同上,卷一,页389)

然而，更为仔细地看看就会发现，这位普罗塔戈拉也呈现出一系列极为复杂的问题。固然，柏拉图的每篇对话都包含着离奇的谜团，错综复杂得很，解读柏拉图作品因此必须努力迈出唱和谐颂歌般（enkomiastisch）的研究。即便如此，《普罗塔戈拉》的情形仍然还要特别一些。对话中谈到的哲学问题其实很简单，然而，一旦要问到其诗的形式及其在柏拉图作品整体中的位置，那就困难重重了。比如，就谋篇来说，维拉莫维茨就提出了不以为然的看法，认为在美德可教性的争论之后，对话过于冗长、拖沓，无疑使得我们的阅读索然寡味（《柏拉图》卷一，页 150 及下页）。可是，在其他方面非常极端的格尔克（A. Gercke）却在自己的题为《苏格拉底的失败》（Eine Niederlage des Sokrates，见 Ilbergs，N. Jbb.，41，1918，145 以下）一文里，极力推重《普罗塔戈拉》作为诗的独特之处。《普罗塔戈拉》本身就是一次大论争（Streitgespäch）。[1]但是，现代读者到最后都无法完全弄明白，对话者中哪一位更实实在在、更近人情（menschlich）。格尔克敢于表彰普罗塔戈拉，并以此得出这一对话的意义。如果格尔克的这种解释对的话，必将彻底推翻我们原先对苏格拉底文学的对话作品的意义所持有的看法。格尔克试图排除重重困难，可惜其路完全不通。他的功绩在于，引起人们对实际存在的一系列难题的强烈关注。维拉莫维茨也明确说过，柏拉图对苏格拉底的刻画有不尽人意之处。比如，在《普罗塔戈拉》中，苏格拉底超过别人，"不是因为深邃的睿智，不是因为道德伦理，而是因为对答如流、机智和幽默"（参见《萨福与西蒙尼德》【Sappho und Simonides】，A. 2.，页 179）。于是，维拉莫维茨也把这个对话称为年轻人的自娱之作，忘乎所以时的即兴之为，没什么哲学含义。

然而，这与其说是生平传记问题，不如说是文学问题。对话作者［柏拉图］试图达到某种东西，尽管至少在我们的感觉看来，他最终没有达到。柏拉图的意图无疑就是，将苏格拉底描绘成一个出色的人，将普罗塔戈拉描绘成一个差劲的人。作者特别想要向人们表明，苏格拉底应该被看作完全实实在在的人，而普罗塔戈拉则应被看作完全不实实在在的人。这里只需提到普罗塔戈拉最主要的特征：普罗塔戈拉不实实在在（Unsachlich），就在于他出于礼貌向苏格拉底让步；不实实在在就在于，眼看要被驳倒即刻窘相毕露；不实实在在就在于，坚持意见时不是出于某种理

---

[1] 【校按】Streitgespäch 通常指持不同宗教、政治或艺术观点者之间的论争。

据,而仅仅是因为自己羞于持有其他观点。最终,他的不实实在在大概还在于,多次强调自己蔑视"众人"(Leute)。这就是作者想要给人留下的印象。作者认为,这显然就是智术师的伦理。在这里,我们并不打算探讨这样一个问题:大多数人以为,这篇对话可视为对真实的普罗塔戈拉所作的忠于历史的写照,这种看法究竟有何根据。我只想顺便告诫一点:绝不可低估,在所有的苏格拉底文学中,不仅苏格拉底的形象、甚至所有其他对话人物形象,都带有典型的对话剧(das Dialogdrama)的虚构特征。

我们可以有把握的仅仅是,在现代的读者那里,作者所要追求的形象效果至少没有完全达到。我们对普罗塔戈拉的不实实在在压根儿就不信服。只需两个例子就可表明这一点。

除了上面已经提及的以外,作者的意图还在于,要把普罗塔戈拉描绘成一个空谈家,一个阿谀奉承之士。因此,他的讲话不仅显得不实实在在,而且"令人着魔"(315b,328d,334c);比如,苏格拉底在336a不客气地指责普罗塔戈拉没有回答他所提出来的问题,这样一来,我们似乎就该把331de和334a-c的说法理解成不着边际的花言巧语。但是,这些段落并没有给我们造成这样的印象。普罗塔戈拉对苏格拉底的论证的反驳,无论如何是讲得通的;何况,他的长篇大论很少像匿名的杨布里基(Anonymus Iamblichi)或德谟克里特的伦理残篇那样有不切实际的空话。

同样的矛盾见于334c以下那个场景给人的印象,在那里,苏格拉底抱怨普罗塔戈拉讲话冗长。普罗塔戈拉就用提问方式来答复:如果涉及的事情要求讲得长,是否也不能讲得太长;判断表述所需长度,是否不关每个讲话者自己的事情。苏格拉底也对此提出了反驳,但他讲话只可能简短,而普罗塔戈拉的讲话却时长时短。于是乎,这老练的将就不老练的才显得有礼貌(334de)。严格意义上讲,他俩哪个更不实在,一看就清楚。为了排挤普罗塔戈拉本身并无可挑剔的看法,恰恰是苏格拉底采纳了一种地道的修辞立场。[1]

从这些地方我们只能得出这样的结论:作者没有成功地达到他所追求的目标。他不能像自己期望的那样,令人信服地刻画普罗塔戈拉和苏

---

[1] 《高尔吉亚》449b中的情况则有所不同,在那里,高尔吉亚出于自己修辞学家的虚荣放弃了本来正确的看法:有些回答有必要答非所问。这似乎关系到起初原则上提出的对立命题:要么从实实在在的东西来规定说话的法则,要么从修辞的高超技艺来规定说话的法则。如果高尔吉亚两者都想要,那只能证明他不实实在在。可是,倘若用这一观点来衡量《普罗塔戈拉》中的对话双方,苏格拉底就难免陷入尴尬境地。

格拉底。即使我们承认,古代的读者某种程度上不像我们那样好奇,情形仍然如此。事实上,远不止一部古代的戏剧作品有这样的问题。就眼下的情形而言,原因并非在于柏拉图不可捉摸地改变观点或游戏般的率性,毋宁说,作者没有能力(das Unvermögen)清楚地展现自己的诗的创作意图。

更不容置疑、更为重要的困难当然在于分析《普罗塔戈拉》的思想内容。维拉莫维茨也感受到这一点。他告诫说,“从普罗塔戈拉身上蒸馏出一个学术结论”,其动力无疑来源于一种没有明说出来的看法:要是从哲学上认真对待普罗塔戈拉,那么,除了人们平时所知的柏拉图哲学以外,他都显得足够离奇古怪(《萨福和西蒙尼德》,179,A.2.)。为了避免过早进人具体的细节解释,在这里只打算提及三个要点。

对于苏格拉底的请求,即证明政治美德的可教性,普罗塔戈拉用问题方式作答:由于他(比在场的人)年长得多,他应该用神话故事(Mythos)的形式抑或用理说(Logos)的形式把这一点陈述给年轻人呢?首先,他决定用神话这种轻松愉快的形式(320b c)。随后,在回答苏格拉底的第二个问题时,普罗塔戈拉坚决放弃了再以神话开始的讲述方式,立即过渡到理说(324d)。因此,按照这个框架,回答两个问题可以先采用神话形式,然后再采用理说形式。文本就是这么认为的。(普罗塔戈拉)要讲神话,其缘由不难从心理学上得到解释。普罗塔戈拉,就像他本人两次说过的那样(317c,320c),是个老人,可能比较适合于为一群聚集在一起的年轻人讲个童话。后来的一些细节证明,这一神话在风格上就是个“大众童话”(Volksmärchen),就像爷爷给孙子们讲的那类。我们无法不觉得,这情形实在显得过于古怪:一个爱利亚的对立逻辑的作家、一个爱利亚的本体论和认识论的作家披上了童话叙述者的外衣;卡里阿斯(Kallias)[①]或克里提亚(Kritias)既便相对年轻,也远非别人用一个美丽童话就能糊弄过去的儿童听众。其实,对此不妨看作:对话作者(柏拉图)有这样的自由,他可以不关心历史的真实性,仅仅只是虚构一个典型情景。值得我们关注的倒是神话和逻各斯(理说)这对概念的使用。后来,这对概念首先

① 【校按】卡里阿斯(Kallias),希波尼克的儿子,他们家拥有当时雅典最大最豪华的房子。在柏拉图的《普罗塔戈拉》中,苏格拉底与希波克拉底正是要去那里见普罗塔戈拉。本文后面即提到卡里阿斯崇尚奢华,贪图享受。除了《普罗塔戈拉》外,卡里阿斯这个形象还在柏拉图的《申辩》、《泰阿泰德》、《克拉底鲁》等以及色诺芬的《会饮》、阿里斯多芬的戏剧、吕西亚斯和安提丰的作品中出现过。

出现在《高尔吉亚》523a,而且,《高尔吉亚》也包含了柏拉图的一系列神话的起初部分。可以肯定的是,柏拉图的神话偶尔也会表现出游戏成分:诸如与《普罗塔戈拉》中的神话最相似的《政治家》中的神话(268e以下)。然而,《普罗塔戈拉》中的神话与其他所有(柏拉图的)神话有根本性的区别。再说,在柏拉图的所有作品中,神话都只是对论证性的逻各斯无法把握的思想所作的补充和加冕,使其变得形象生动。相反,在《普罗塔戈拉》中,逻各斯却是神话的补充。此外,在柏拉图的其他作品中,苏格拉底(或在晚期对话中以他的身份出现的人)都在教授神话和逻各斯。据我们所知,柏拉图第一次描述对他而言如此重要的逻各斯与神话的两分(Zweiheit)时,并没有把这一任务交给苏格拉底,而是给了苏格拉底的对手,对此又该如何理解?难道柏拉图起初"并不当真"地用这对概念,只是到后来才在他那里具有重要意义?

同样棘手的是下面的难题。普罗塔戈拉在其长篇大论中显然已经证明了政治美德可教,可是,苏格拉底却还有一个小问题,即普罗塔戈拉所谓的诸美德有什么差别?究竟是整体中的一个实在的部分呢,抑或不过是一个唯一的实在性单纯名称(bloβe Namen einer einzigen Realität)而已?普罗塔戈拉选择了前一种可能,但苏格拉底一步步不断反驳他。正义和虔敬的同一性在330c以下得到证实,明智和审慎的同一性则在333a以下得到了证实。333b清楚地表明了这一结论,把前两个等同(Gleichung)捆合在自己里面的第三个等同即正义=审慎,这在333c一开始,普罗塔戈拉就接受了,以至于接下来并非指向这一结论的那些证明,早已成为多余。无论如何,349d也可视为在为这种等同提供保障。当然,普罗塔戈拉把这种同一性(Identität)降到了一种纯粹的"大相似"(groβen Ähnlichkeit)。但是,这并不能改变先前两个纯粹逻辑的论证结论。还剩下最后一个等同:聪明(Klugheit)=勇敢。他们的考察是从349e开始的。不过,从那时起,论证过程的意义明显已经变了,也就是说,要证明的已经不再是处在同一平面的五种美德的形式同一,而是在知识(Episteme)这个共同概念之下它们的实际隶属关系。在对话结尾,苏格拉底十分明确地陈述了这个目标,他想要表明,所有(这些)财富都是知识(*ὡς πάντα χρήματά ἐστιν ἐπιστήμη*)(361a-b)。

在对这一思想过程作了最一般的、粗线条的概括后,可以看到三点奇特之点。最表面、同时又最没有争议的奇特之点就是,对话中不断提到且有两次(349b和359a)强调有五种美德,而众所周知,柏拉图只知道四种

基本美德。这种差异不能忽略不作解释就算了。同时，也要清楚地看到，柏拉图在什么情形下、以什么方式把原先的五种减少为了四种。这个差异我们不能低估。公元前四五世纪正好是形成后来的典范模式的时代：四大要素、四季、五种感觉、四种主要情绪(Hauptaffekte)、三种主要恶习(Hauptlaster)等等。

第二个奇特之处是思想过程本身的矛盾。正如我们注意到的，在探讨开始时被视为论证目标的东西(329c d)与最后证明的东西(361a b)截然不同。关于美德的多样性，第一次被证明为不过是纯粹的"名称"而已——一种明显源于爱利亚本体论的思想(参见前苏格拉底残篇：帕默尼德，VS 288 B 8,38)，第二次出现是在柏拉图的意义上，他认为，所有的美德在这一点上是一致的，即都基于知识。当然，这是两个论题，彼此间最终没有什么相关。

与此直接相关的就是第三个奇特之点。这两种概要性的思想不仅彼此有差别，而且我们还必须迈进一步，可以这样说：倘若第二个思想才是真正柏拉图的，那么第一个思想就完全不可能是柏拉图的——苏格拉底在《美诺》(Menon)86 e 以下指出，如果我们能够证明美德必定就是知识(Episteme)，我们就可以接受美德的可教性。也许，柏拉图从一开始就试图去把握帕默尼德、尤其芝诺引发的关于多样性与单一性的关系问题。但是，柏拉图所指的单一性是超越于多样性之上的型相(Eidos)单一性，而不是扬弃(看似)多样的同一性(die aufhebende Identität des(scheinbar) Vielen)。提示过这一点的地方足够多了，譬如《拉克斯》(Laches)190e 以下或《游叙弗伦》(Euthyphron)6d－e。

有趣的是，柏拉图之前的那一代人显然已经探讨过这个问题。《政治家》306a 已经可以被视为是非柏拉图式的讨论(außerplatonische Diskussionen)的某种暗示。尤为重要的是，亚里士多德在《政治学》(*Politik*)1260a 27 注意到，高尔吉亚仅仅只是"列举"了(aufgezählt)这些美德。这样一来，就很难涉及某个任意的修辞学的概念系列。然而，事实上，这样的修辞学概念系列到处都可以找到，因此没必要引用高尔吉亚。所以，这肯定关系到某个特定的论题，按照这一论题，这些美德根本就不是单一性，而只是一种纯粹的多样性。与之相应的是，高尔吉亚已经把美德的概念与爱利亚的单一性—多样性学说联系起来了。他否定了这种单一性，而对写作非存在的文章的作者而言，这种单一性是不足为奇的。于是，高尔吉亚的论题就与普罗塔戈拉混合而成的两种学说对立起来。柏拉图的

《美诺》明显就是用来对付高尔吉亚的,柏拉图在《美诺》71e 以下特别详尽地解释了型相单一性(eidetischen Einheit)概念。此外,从上下文看,我们还能注意到一种新的发现。苏格拉底用理解直线和圆的图形概念的方法,解释了型相单一性概念。需要补充说明的一点是,这种所追求的单一性不是通过将圆与直线视为同一而实现的,而只是通过圆与直线共同构成的图形来实现的(《美诺》,74d e)。如果没有搞错的话,这里已经明确地阐明了真实同一性与型相单一性的对立。

除了在《普罗塔戈拉》这里外,柏拉图还在其他地方教导过这种型相单一性。即使我们能够确定勇敢与这个美德完全是同一的,《拉克斯》的疑难也不可能由此得到解答。我们只能基于那么一丁点理由去假设,关于美德的实在同一性学说并不属于柏拉图,同样,倘若我们还能凭借仅剩的一点理由的话,这一学说应该属于麦加拉的欧几里德(参见第欧根尼·拉尔修,2,106)。完全可以排除的一点是,把帕默尼德的存在学说改编成更老的"智术师"的伦理学说的,当然不是欧几里德,而是另一位理论先驱,即前面所猜测的高尔吉亚的理论对手。但是,如果真的就是柏拉图让苏格拉底常常把这个学说挂在嘴边,那么我们可以肯定,柏拉图的美德概念已经发生了一种不易被理解的改变。对此只需说明一个标志——其意义当然很难低估,即第欧根尼·拉尔修在《哲人传》2,106 和 3,6 中叙述赫耳默多罗斯(Hermodoros)时有段记载:苏格拉底死后,柏拉图和苏格拉底的其他弟子由于惧怕僭主迫害(δείσαντες τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων),逃去了麦加拉的欧几里德那里。为此,我觉得需要说明一点:就像涉及柏拉图生平的其他材料一样,在这条材料中,本来是学说中的某种情形——真实的也好、推测的也好,被转化成了生平场景。就我们所举的这个例子而言,有人肯定会由此推断欧几里德对柏拉图哲学发展的某种影响。

我们终究不得不来面对下面这个最后的大难题。在 351b,苏格拉底突然中断原先的谈话,没进一步解释就转向了一个新的对象:在生活中哪些属于快乐的作用,哪些属于明智(φρόνησις)的作用? 对于这两者,普罗塔戈拉认为:这两类"人"的角色正好形成针尖对麦芒的对立。只有当快乐涉及美的东西时候,快乐才是一种善。有些充满快乐的东西并不一定好,有些痛苦的东西也并不一定坏。此外,普罗塔戈拉毫不犹豫地宣称:生活中最大的力量是明智,而非快乐。与此相反,人们却把快乐看作是绝对好的,而明智常常被看作比快乐无力得多的东西。可是,得到深刻而又精致论证的却是:人们对自己的行为举止往往并不十分明了,不仅如此,

两种表面上对立的观点正好被理解成相合。因为,当然并非所有充满快乐的东西都是好的,比如,那些需要付出巨大痛苦才能得来的极小快乐,就不是好的。倘若只有明智才知道正确衡量快乐与痛苦,明智当然就更重要。但另一方面,如果人们只看快乐本身而不计其后果,快乐绝对就是好的。从这一论证过程可得出两个推论:如果人们想要有把握地获得快乐,快乐就是好的,明智也不可或缺。因此,这两个看起来极端对立的论点最终融为一体了,这两个要素处于同样重要的位置。倘若我们的印象最终是,只有明智重要,而快乐几乎不重要,那么原因便在于,这样一种关联被添进了《普罗塔戈拉》这篇对话的场景。

这里其实有一个深思熟虑过的伦理理论。如已经说过的那样,这个理论必定源于同一个哲人,即便伊壁鸠鲁对伦理学的强烈兴趣也得归功于他。苏格拉底把这个理论当作他自己的理论传授给我们。虽然这个理论有些被歪曲了,因为,它极为恰当地证明了,在表现勇敢的时候,明智也是最为主要的事情。这种恰当在于,它略去了必要的补充证明,即勇敢所追求的本来目标也是快乐。这一证明会给人什么印象,或许在西塞罗(Cicero,《论善和恶的极限》,Fin. 1,49)那里可以得到某种暗示,对此我们将在后面再来讨论。无论如何,有一点是可以确定的:就这学说的整体而言,快乐与明智融为了一体,并且常常被苏格拉底挂在嘴边。即使考虑到351b以下的描绘,认为苏格拉底最初并不认同快乐原则(参见耶格,《教化》,卷二,页182),这个研究结论也绝不是要用明智来克服快乐,而是用明智来补充快乐。这一结论对苏格拉底同样适用。

可是,众所周知,这样一种学说在柏拉图哲学中没有地位。维拉莫维茨(参见其 Platon, I 152)与弗里德伦德尔(Friedlaender, Platon, II 26 A. 1)原则上承认这一点,不过仅仅提到两者而已,其他人[①]则寻求两者的和谐。其实,这种伦理学与《高尔吉亚》抑或《斐多》(68d以下)都明显地不相一致。看来,我们不得不假定,在柏拉图的早期作品中,就已经有过一种令人惊讶的发展。

一旦考虑到《普罗塔戈拉》的所有这些困难,就会诱发人们彻底解决这些困难的念头。人们不禁要问:提到的这些疑难难道还不足让人有理由干脆放弃这篇对话么。我自己都意识到,这是在说一件令人难以置信

① 比如,波伦茨(Pohlenz)《柏拉图的成长时代》(*Platos Werdezeit*),页105以下;内斯特勒对351b的注疏。

的事情。对话的许多地方呈现出的勃勃生机和亲切可爱之处,最有力地驳回了这种可能性。另一方面,不可忽视的是,倘若我们试图搞清柏拉图哲学的发展,那么,就与柏拉图哲学的整个范围的关系来看,《普罗塔戈拉》就显得引人注目地"多余"。倘若深入分析《拉克斯》或者《卡尔米德》(Charmides),我们就会发现,处处都会遇到可被证实为柏拉图晚期对话的表达,而在《普罗塔戈拉》中,这样的表达相对较少。《普罗塔戈拉》在思想上很少离题。倘若把《普罗塔戈拉》理解一个中心点,以便安置关于美德的那四篇短小对话的位置,那么,不容争辩的是,若从实事出发,《美诺》似乎更适合于这个位置。

于是,就产生了《普罗塔戈拉》的真实性问题,尽管我们既没有打算把这作为接下来要解释的中心问题,也没有想要确立这个问题。人们甚至有理由怀疑,这个问题是否会得到澄清。对于我们来说,唯一的驱动就是,以特别的小心去考订式地勘察这部作品。

还有一点需要说明:即使人们决定拿掉柏拉图的这篇对话,也不会使这部作品失去丝毫作为历史文献的价值。几乎可以说:情形恰恰相反,因为如此一来,我们更能理解,为什么恰恰是《普罗塔戈拉》显得如此紧密地依赖于最为多样的文学蓝本。何况,柏拉图本人在化用文学蓝本方面,肯定比我们迄今为止所知道的要多样得多。可是,这一点却很少引起人们注意,因为,柏拉图已经基本上抹去了别的思想痕迹——毕竟,他是了不起的诗人,并且是个极具独创性的思想家。《普罗塔戈拉》的作者的独创性也许仅在于选择样板和场景设计,而非在于哲学的思想财富方面。正因如此,柏拉图尤其可以告诉我们关于普罗塔戈拉和其他"智术师"作品的许多东西。

现在是转到细节的时候了。我们明显注意到,在此要作详尽的解释是不可能的,那得写整整一本书。在众多较小和最不起眼的问题当中,我们只能触及极少的几个问题。因此,我们的注意力不得不集中在探讨思想过程的内在关联上。

一开始的预备性交谈(310a - 314b)十分著名且名副其实,这一段落与柏拉图的风格最为接近,但也恰恰因此尤其难以作考订性分析。在真正的讨论开始之前,作者安排了一次谈话(311a):希波克拉底(Hippokrates)要到普罗塔戈拉那里去,却不了解普罗塔戈拉是个什么人——与《拉克斯》200b 中的拉克斯和《美诺》92b c 中的阿尼托斯(Anytos)正好相反,在那里,智术师们骂他们不了解智术师们是什么人。于是,必须确定

的是，普罗塔戈拉究竟是做什么的。苏格拉底用谁都知道的方法，也就是说，借医生和雕刻家的例子，把希波克拉底引向这样一个问题：如果去普罗塔戈拉那里学习，他们究竟会成为什么样的人？人们会认为，他将成为智术师，一想到这一点，希波克拉底马上就脸红了。苏格拉底乘机揪住不放，愤怒地问希波克拉底，如果成了智术师，他会不会感到羞愧(312a)。看来，对苏格拉底来说，成为智术师是一种耻辱，这没有什么可讨论的。年轻人很难为情地承认了这一点。可是，如果继续读下去，让我们感到吃惊的是，苏格拉底马上主动对刚才的发怒作了一个安慰性解释：人们必须区分两种教育，一种是关于技艺的教育(ἐπὶ τέχνῃ)，目的是使其成为手工业者，另一种就是关于教养的教育(ἐπὶ παιδείᾳ)，这种教育适合于自由人(ἐλεύθερος)。属于第二类的人，除了语言老师、音乐老师和体育老师以外，还有智术师(312b)。

这段话具有纲领性的重要意义。这里明显出现了一对矛盾，即统治者与劳动大众之间的对立。职业教育的目的就在于从劳动大众身上获得好处，而劳苦大众为了生计，不得不作为工匠(δημιουργός)从事一种专门行业。还有一种青年教育，城邦的个体(ἰδιώτης)通过这种教育获得应有的知识和能力。自由人永远不会作为工匠从事某种职业。可是，只要他还是个孩子(παῖς)，他就会从某些工匠那里获得一定的教育(παιδεία)。

我们马上就会发现，从历史角度看，只有当职业教育与青年教育可以相提并论的那个时刻——也就是说，作为青年教育的“专业”被视为与系统技艺(Technai)具有同样的结构形式(也拥有各种不同的职业学科)时，才会谈得上这样一对矛盾。这样一来，就有了青年教育的各类分科部门的种种技艺(Technikoi)，从而也有了关于教育及其技艺的各类分科部门的价值、非价值及其社会地位的探讨。

这里已经暗示了普罗塔戈拉本人后来在他的长篇大论(其基本特征可以追溯到历史的普罗塔戈拉)中要说的东西，即把他的艺术列入我们这里所说的教育艺术(Bildungskünsten)(325e－326c)；当然，还带有一项补充：他声称，在所有的教育艺术中早已经有的政治技艺，就是人类共同体存在根本不可或缺的政制(Politeia)。作者试图以此来弥补在312a－b那里明确表达的对“智术师”社会地位的贬低。

因此，我们首先要把智术(为了保留这个棘手的词语)列入青年统治者应该掌握的教育专业的第一位，其次才把它提高到让人成其为人

(Menschen)和公民(Bürger)的主要知识。同样,这种张力也存在于自柏拉图以来称之为哲学的那个层面。这足以让人想起《高尔吉亚》484c 以下的经典段落(这个段落必定与 487c 所提到的文本有某种联系)。卡利克勒斯(Kallikles)阐明的信念是:年轻人关心哲学这一点虽然值得推荐,但是,倘若这些年轻人在日后继续持有这种关心,甚至在某种程度上将哲学当作所谓职业,那就是一种耻辱。柏拉图的哲学承接了其先行者的问题——智术成问题,哲学亦成问题。普罗塔戈拉为了让自己的哲学活动不被贬低而竭力辩解,同样,柏拉图竭力证明,哲学不仅适合于年轻人,而且对引领人们的生活尤为重要。

在《普罗塔戈拉》中,苏格拉底针对智术而说的话,只不过就是《高尔吉亚》中的卡利克勒斯针对哲学说的话。维拉莫维茨再次正确地表明了这一情景的特征,他在《柏拉图》卷一 153 这样写道:

> (普罗塔戈拉属于那个时代),他在与苏格拉底打交道的过程中受到教育,但仍然不是很明白应该将他自己的生活引向何方;即使真的有一位神为他启示未来,他也不会相信这个神,甚至会感到深深不幸。因为,普罗塔戈拉确实成为了一位有智慧的老师。而在柏拉图笔下的希波克拉底看来,这件事对希腊人来说是一种耻辱。

人们只能这样反驳,对于柏拉图而言,这两处地方绝对不存在维拉莫维茨所认为的对立。柏拉图可能会为智术(也就是他所反对的哲学)承担他本人都拒绝的侮辱性限制。我们的结论仅在于,正是这些同样的证据,在这里用来反对智术,在那里又被用来反对柏拉图的哲学。顺便提及一个问题,就是整个教育(παιδεία)的三分模式(die schematische Dreiteilung)究竟有多久的历史。人们的印象是,这种三分模式绝对不是自己冒出来的,而是像我在前面谈到第一点奇特之处时列举的那些划分一样,是同一个时代的意识创造。

在苏格拉底作了这一声明之后,谈话情景似乎平静下来。希波克拉底的脸红也找到了一个至少还过得去的解释。因为,大师级的智术师干那一行也只是出于"自由"的尊严,说明智术师这个职业本身并非不好或者卑鄙下流。将智术师与体操教师相提并论,是一种社会地位的贬低,而非伦理评价。不过,我们搞错了。在年轻人轻松接受了苏格拉底的这种区分(312b4 - 6)后,苏格拉底又重新开始,这次用的是一种

郑重口吻。他恳切告诫并使希波克拉底注意到自己行为的危险性。智术绝非像我们以为的那样，是青年教育的一个专业，而是“灵魂的护佑”（θεραπεία ψυχῆς）。因此，我们在一定程度上出乎意料地[1]进入了一个崭新的价值层面。因为可以断定：通过与体操艺术比较，只是确定具有一定社会性的智术与灵魂的护佑无关。体操艺术半点儿都不涉及灵魂的得救，就像对一个不合社会体面的行为感到不好意思怎么能与害怕自身灵魂的堕落相提并论呢。这里出现了一个断裂，尽管由于谋篇精妙不易看得出来，毕竟由于伦理的突然转变而清楚地呈现出来。当然，我们继续读下去就会发现，这个情况还有点儿复杂。因为，312b7 - c4 也许已经表达这样一个主题，即灵魂需要某种程度的医疗性护佑。但在接下来的一整段话（312c4 - e6）里，又只字不提这一点，直到 313a1 以下，才开始对此作更详细的解释。312b7 - c4 通过紧接着的话预先作出提示，其目的显然就是要将 312c4 - e6 和 313a1 - 314b4 这两种类型完全不同的部分彼此联系在一起。

我们先进入细节。一开始我们就发现（312c1 及以下）一个明显的背离，即背离我们所熟悉的苏格拉底形象。苏格拉底直截了当向那个年轻人声明：“如果你知道一个智术师是什么的话，那肯定让我很吃惊”。以别人的知识为前提，这是讽刺家的惯用方法，但在这里却恰恰相反。312c4 - e6 是一个微型的“定义对话”（Definitionsdialog）。从第一次手工艺比较的暂时规定到第一次的补充说明，从第二次手工艺比较到陷入解释的困惑，都是直线发展的。暂时的规定是从词源学出发的，第一次补充就涉及这样一个表达式：ποιῆσαι δεινὸν λέγειν【被培养成能言善辩的人】（312d6/7），这是那个时代的口号，与后来出现的一个类似口号即“培养更优秀的人”（βελτίω ποιεῖν）[2]一样，在那个时代的人都晓得。这指的是公民大会和法庭上的雄辩家。可是，苏格拉底逼希波克拉底进一步说清楚，但他做不到。

希波克拉底之所以不清楚智术师会讲些什么，究其原因，有两种可能的解释，并且两种都可能对。简而言之，唯一的原因在于，希波克拉底不知道答案，因为根本没有答案。在这里，智术师（Sophist）就等于雄辩家

---

① 参见波伦茨《柏拉图的成长时代》，78 A. 1.

② 318a8 和波伦茨《古希腊诗学的开端》（Die Anfange der griechischen Poetik），见 Gött. Nachr. Phil - Hist. Kl. 1920，152 及下页。

(Rhetor),因为他什么都能说,所以人们根本就不可能用某个特定对象来指称他所讲的东西(参见《高尔吉亚》456a－c.)。当然,我们不能立马说这种等同是一个历史错误。雄辩家事实上要求能够处理任何随便什么材料的东西,我们越是相信这一点,这种人物刻画就越不可能适合像普罗塔戈拉这样的人。普罗塔戈拉的作品类似于比他年轻些的同时代人德谟克里特(他受到普罗塔戈拉不小的激发)的作品,虽然涉及一系列学科,毕竟完全是确定的学科。至少,《普罗塔戈拉》这篇对话中的普罗塔戈拉为自己的行为给出了一个非常明确的说明(318e－319a)。为了彻底弄清差别所在,还需指出《美诺》中的一个重要地方(95c)。如果把《美诺》中的95c同91a和91e联系起来,似乎可以得出这样的结论:高尔吉亚很有可能在某篇文章(《普罗塔戈拉》的318e－319a和《美诺》的91a都因于这篇文章)中公开攻击过普罗塔戈拉的方案(Programm),并且声称,任何政治技艺都不可教,可以教的仅仅只是"能言善辩"(δεινὸν εἶναι λέγειν)。在这里,智术师与雄辩家的矛盾最为尖锐地凸现出来。如果没有相应的文章摆在自己面前,美诺在95c就不大可能如此断然地表达高尔吉亚的高见。[①]

如果回到《普罗塔戈拉》312e5/6,还有另一种解释的可能。这种解释从谈话过程出发,说明希波克拉底之所以对此无法进一步了解,是因为从313a1到314b4苏格拉底本应该给他答案的。对话的作者显得就是这么认为的;他似乎将说教的段落(313a1－314b4)理解成了对疑惑段落(312c4－e6)的某种回答。可是我们可以发现,倘若说教的段落在内容方面完全没有回答所提的问题,而是从截然不同的角度描绘智术师,这种联系就很草率。直到那番预备性的谈话结束,我们仍然不清楚他们俩关于智术师说了些什么。把智术师比作精神食粮的商贩,一点没有回答:智术师究竟在什么方面拥有知识(ἐπιστήμων)。

"灵魂的护佑"这个概念所表明的观点,在313a1－314b4这一段落得到更宽的发展。这是一段几乎没有被中断的言说,只在313c才插有一段小对话,而且这段小对话的作用少有助益。无论如何,令人吃惊的是,希波克拉底并没有请求解释"商贩"这一重要而又自相矛盾的概念,而是提出一个对整体意图而言相对次要的问题。

---

① 高尔吉亚不仅教授雄辩术,他对非在的研究以及对美德持多样性的观点,也表明他是个"智术师";不过这已是另一个问题,这里并不打算探讨。

这个段落分为三部分：1. 人们最为关心的是身体的护佑，相反，却不关心精神的护佑，好像人们只能如此（313a2－c4）；2. 要能够检验卖药商贩的商品，就必得是医生，同样，要能检验与卖药商贩类似的智术师的商品，就必得是灵魂的医生（313c4－314a1）；3. 人们买食物之后还能检验这一食物是否有益身体健康，而精神食粮却马上灌入人的灵魂，并随即造成最大的危害（314a1－b4）。

在这里，我们并不打算探讨伦理与医术比较的一般意义。必须说明的也许是，从更大的背景来看，公元前五世纪时，伦理的传统已然松动，因为其中既渗入了爱利亚的本体论结构，又渗入了医学的结构，并且以此方式不断系统化、极端化和理性化。伦理与医学的关系尤其涉及到什么，只需看看耶格《教化》一书中重要的第二章就够了。

关于313a2－c4这一部分没有什么进一步需要说的了。这样一种思想在所有的伦理规劝中广为流传：人们为无关紧要的事情付出最大的辛劳，对最重要的事情却不闻不问。

最难的是313c4－314a1的中间部分，尤其当更仔细地考察这一段时，我们发现，其思想内容与我们所预期的截然不同。智术师就是贩卖关于灵魂的知识（μαθήματα）的商贩，只有懂行的人才能区分这些所教的知识，哪些对精神有益、哪些有害，而外行人将深受其害。于是，我们只能期待：有能对症下药的内行医生。可是，也有无知的庸医，他们叫卖各种药品，诱惑病人、甚至搞垮病人身体。这就是我们理解智术师对话的思想过程。但是，在这一段落里，重点恰恰不在内行地开处方与无知地开处方之间的对立，而是内行的开处方与无知的接受者之间的对立。我们也会这样来期待柏拉图，他绝对不会要求希波克拉底去避开那些无知的商贩，只找内行的老师，而是要提醒他，如果他想去商贩那里，就得学习掌握务必具备的知识。

这就暗示存在着两类知识。一种是实用知识（μαθήματα），智术师为芸芸大众提供的知识，而人们也只有在智术师那里才能获取；其他老师的确不值一提。为了能够区分，学生还得有另一种知识。对这一段落的理解便依赖于这两种知识的区分，它们在文本中也有不同叫法，虽然没有进一步解释这种叫法。一种是实用知识，另一种是对灵魂有益或有害的知识（ὅτι χρηστὸν ἢ πονηρὸν πρὸς τὴν ψυχήν；313d8）。如果没有第二种知识，第一种知识也只会有害。作者真正的意图，现在已变得清晰可见了。这就是无关乎伦理的专业学科知识与关乎伦理的有益和有害（χρηστὸν καὶ πονηρόν）知

识之间的对立。前者在这里指的不是雄辩术——因为其纯粹的形式性能力很难被描绘成灵魂的滋养(τροφὴ ψυχῆς),而是数学、天文学、几何学等等。因此,这个段落事实上与我们原先所估计的完全调转了方向。它源于对科学理论的伦理价值的探讨,在苏格拉底的弟子看来,这一探讨最先是在阿里斯提普(*Aristippos*)[1]与安提斯特涅(参见色诺芬《回忆苏格拉底》卷一,1,11－16)之间展开的。但是,有可能在更早的时候就已经有人对此作过探讨了。卖药商贩的形象被描绘为无关乎伦理的自然知识样样通(*πολυμαθία des φυσικός*),但普罗塔戈拉却绝非这样的人,因为,他在这篇对话中恰恰是作为伦理学家出场的。普罗塔戈拉刚刚被歪曲成雄辩家一类,在这里,作者又把他看作不关心知识有益还是有害的百事通(*πολυμαθής*),显然不恰当。只有当人们能够设法搞清楚,哪些药剂对灵魂有益,然后从有益(*χρηστόν*)的角度来安排知识(*μαθήματα*),人们才可以获得科学的知识。这就是眼下这一段的内容。可是,希波克拉底究竟应该从哪里获得关于有益(*χρηστόν*)和有害(*πονηρόν*)的知识呢,这篇对话中没有提到,前面的提醒(313e)仍然毫无结果。

最终,314a1－b4更为明确地表明了这一点:对精神食粮的好处和坏处的无知,比对身体营养的好坏的无知远要糟糕得多。人们可以在其他容器中(*ἐν ἄλλοις ἀγγείοις*,314a4,这种表达方式显得有些笨拙)获得身体营养,并且在进餐前,人们总可以从营养学家那里获得必要的指导。但是,只要知识被纳入到我们的精神中,我们的精神立即就会受益或受害。在这里,学习过程明显"唯物主义地"(materialistisch)被理解为大量知识从一个灵魂容器(*Seelengefäß*)灌注到另一个灵魂容器。从同样的观点也产生出一种反对分享(Mitteilen)的论证,这种论证见于高尔吉亚(参见Ps.－Arist. *de MXG* 980b8－11.)和《双重说法》6,2:同一件事情不可能同时发生在两个人身上。同一个数(Mathema)只能要么在这个之中,要么在那个之中,绝不可能同时在两个之中;如果这个数被理解为物质对象的话,这是正确的(参见波伦茨前揭书,页91)。只要考虑一下,在这里根本没有为检审对话中已经获得的理据留下任何空间,而这一必要的检审必定先于对理据的获取,我们就可以知道,这样一幅图景对柏拉图的学习概

[1]【校按】阿里斯提波(*Aristippos*),约前435—约前360),古希腊哲学家,苏格拉底弟子,昔勒尼学派(kyrenaiker)创始人,也有译作居勒尼学派,是斯多亚学派的一个分支。本文后面将提到的Hegesias,也是该学派的主要成员。

念来说多么不合理。

对我们来说,灵魂作为知识容器这一观念尤其得到了证实。显然,在《会饮》(Symp.)175d,甚至在《王制》(Rep.)518bc 和《斐德若》(Phaidr.)235cd,柏拉图本人曾游戏般地提及这一点。其实,这种提法在柏拉图之前就已出现。知识容器说法的来源,在德谟克里特那里已经可以见到一些提示(参见前苏格拉底残篇,VS 68A126a)。他说,听觉就是一个"话语的接受空间",不是像视觉那样放射性地迎合表面印象,而是像"容器"一样被动接受表面印象。如果我们考虑到,听觉首先被看作学习器官(参见亚里士多德,《论感觉》,de sensu,437a11 以下),就比较容易理解如下猜测:在德谟克里特那里就已经有了的这一容器说,在《普罗塔戈拉》中成了所述图景的自然学的基础。也许,阿纳克萨戈拉(Anaxagoras)也曾经有过这样的理论。区分出灵魂容器这一认识论概念,是一幅纯粹的伦理图景,我们可以从两个变体来把握这幅图景:一个是大家熟悉的柏拉图对两个酒瓮[①](πίθοι)的比较(《高尔吉亚》493de);另一个是关于纯粹或不纯粹的灵魂容器的概念比较,见于 Lucr. 6,17 以下,Hor. Ep. I 2,54 和 Epiktet fr. 10(Schenkl 辑校)。当然,这些变体得经过悉心辨析。

如果整个来看苏格拉底在 313a1 – 314b4 这一段的讲辞,就会发现两个特别引人注意的地方。其一是对智术师的强烈攻击性口吻,其二是对希波克拉讲辞的恳切规劝口吻。在这里,讲辞与对话的主题显然已经完全区分开来。在最不讲情面的说法中,智术师被描绘成自卖自夸的小商贩和一无所知的蠢人。但在对话的主体部分,我们找不到这样的说法。虽然普罗塔戈拉的确是个自负而又敏感的老先生,但肯定不是一个不负责任地欺骗和利用青年灵魂的人。在对话的主体部分,作者在任何地方都没有暗示,他想如此这般地来理解普罗塔戈拉。对话的最后几句话(361d6 以下)完全是要强调:尽管存在一些摩擦,整个对话进行得还是非常有礼貌,彼此之间也非常尊重对方。人们不会有哪怕丝毫这样的想法:苏格拉底提的所有问题,其意图不过是有意揭露危险的奸诈商人,使其无法再售其奸。

谈话中带有的诚恳告诫在此后也被忘得一干二净。如今,希波克拉

---

① 【校按】关于酒瓮,在阿里斯托芬《骑士》中说,伯罗奔尼撒战争期间,雅典的贫民曾睡在这些瓮中,柏拉图用它举例,或许也是对阿里斯托芬的一种回应。此外,"大酒瓮里的生活",指犬儒派哲学家的清苦生活。

底必须努力获取伦理知识,目的就是武装自己的灵魂,以便与智术师作斗争。要不然,至少我们不得不觉得:引导希波克拉底的苏格拉底与普罗塔戈拉之间的冲突,就是对灵魂有益和有害的知识与毫不关心伦理的百事通式的知识之间的冲突。但情形全非如此。预备性的谈话结束时,苏格拉底已经成为青年希波克拉底的告诫者,由此希波克拉底及时注意到毫无准备就与智术师打交道的危险所在——此刻的人际关系情形与整个对话结束时的人际关系情形简直没法对得起来——在这时,苏格拉底与普罗塔戈拉共同陷入了关于美德本质的疑惑。由此似乎必然得出这样的推论:预备性的谈话与对话的主体部分不是一个有机整体,至少不是一气呵成的。

接下来要谈的是预备性谈话的结尾部分。在 314b,苏格拉底突然中断讲话,没有给听众留下提问甚至表示赞同的余地。的确,最让人吃惊的是:同是这一个苏格拉底刚才还充满激情地决心告诫人们提防智术师,现在却用清白得很、一点儿也不带反讽意味地天真解释道,他和希波克拉底两个都还太年轻,无法解决这样一个大问题,只能与"年纪更大的人"一起来解决。现在尤为不清楚的是,苏格拉底与希波克拉底没有能力解决的"大问题"究竟是什么。会不会就是,精神食粮哪些有益、哪些有害的问题?倘若如此,这就是一个令人难以置信的不恰当的表达,不然的话,在让自己受过这方面的教诲之前,这两人压根儿就不该去卡里阿斯家里。第二,这些"年纪更大的人"究竟是谁?在《拉克斯》的结尾处(210a),苏格拉底无疑自个儿就跑到更有资历的老师那里去了。但这发生在探讨失败之后,并且,当时的情形是,苏格拉底在众人面前证明自己再也不能帮自己。对比前面对希波克拉底发出的坚决果断的呼吁,这就显得让人无法理解。这个困惑论(Aporetik)的母题完全是外在地贴上去的。在整篇对话的结尾,我们又遇到类似情形。361a-d 一段对话充满困惑,令人吃惊地与预备性谈话的困惑式结尾相似。这儿的无助非常值得思虑,因为,不留心的读者很容易陷入这样的诱惑:把"年级更大的人"看作普罗塔戈拉,而普罗塔戈拉的确曾一再强调自己比苏格拉底年纪大得多(317c,320c)。

与此同时,在这里出现一个谋篇上的明显裂痕。通过 314b4-6 一句,这个裂痕被强行弥合,而且看起来很顺,从而就过渡到新的一段。

接下来就是苏格拉底和希波克拉底去见普罗塔戈拉,但没有说明他们的意图是什么。本来,当指望苏格拉底说明,他们想要检验一下,智术

师提出的使命实际上如何经受考验。但是,我们什么也没有听到。我们的印象只是,他们直接就去了,因为,希波克拉底想要结识这个名人,并跟从他学习。此外,他还需要一个将自己推荐给这个名人的介绍人。从314b6起是告诫之词,似乎这告诫从未说过。

如果把314c－d与《高尔吉亚》505d、《泰阿泰德》(Theaetet)193e以及弗里德伦德(《柏拉图》卷二3)摆在一起来看,这一段就很容易搞出不少名堂。任何说法(逻各斯)必定有其目的,这一点在目前这个段落已经远不如这里的戏剧性要素重要:苏格拉底和希波克拉底两人已经站在了卡里阿斯门前,却还必须不断地谈论着。因为,必定有一些能让看门人去猜测的东西,而且这些东西与智术师有关。看门人正尖起耳朵听,这两人如何"以智术师的方式"在讨论。无需特别留意人们也许会发现,314c－d的动机令人难以理解地再次出现在316a 6/7。这难道不会让人回想起这两人谈话中的第一次停顿,或者说他们再次停下来聊些未知的东西?

我们知道,主体对话的外部场景——卡里阿斯的家,是由欧波利斯的马屁精(Kolakes des Eupolis)提议的。我们不可能逐个考察那些可能的结合点。关于场景,需要强调的一点是,作者只极简略地提及这一背景。由于卡里阿斯崇尚奢华和贪图享受,他也确实属于那个时代最受嘲讽的雅典人。[1] 现在,《普罗塔戈拉》里就只剩下两个细节有待解释了:一个就是那个阉人(Eunuch),对此弗里德伦德有确切的解释(《柏拉图》卷二4);再就是315d普罗狄科(Prodikos)"还"躺在床上,因为当时天色还很早。普罗狄科还完全被蒙在鼓里。在《伦语》(《Mor.》791e)中,普鲁塔克(Plutarch)已经明确地得出结论:普罗狄科身体很虚弱,经常卧病在床。倘若这只是普鲁塔克的一个推论,那么,我认为,这个推论是错的。作者并非想要把普罗狄科描绘成个病人,不过为了表明卡里阿斯懂得把自己的客人们安置得多么舒适。

在这里,我们不得不放弃对出场人物的名单及其形象描述的探讨,立即转到普罗塔戈拉的第一段讲辞(316c－317c)。在这段讲辞中,两个动机与截然不同的来源过于紧密地联系在一起,分析起来颇为困难。

首先是戏剧性的动机。这位智术师起心要把年轻人教成好人(*βελτίους ποιεῖν*),正是这样的诉求使得他与所有那些按传统方式与年轻人交往的人产生对立(再加上他是异乡人——不过这也许并非戏剧动机

1 参见Meyer编:《古代史研究》(*Forschungen zur alten Geschichte*),卷二,页28以下。

的有机部分，仅仅是作为众所周知的叫法附加上去的)，不可避免会招惹别人嫉恨。他的前辈们本该将这一要求的表达掩盖起来，但没有成功。因为，即便民众什么也没有觉察到，城邦的领导们却已经看穿一切，并让这些人背负欺骗的恶名。普罗塔戈拉干脆公开宣称自己就是智术师，却从未因此受到伤害。这首先表明，有些想法可以毫不费力地就可以成为普遍接受的东西。任何出格的诉求都会招惹嫉恨，这没有什么不好理解(参见 Anon Iambl,2,1 以下)，但同样可以理解的是，坦率地公开自己的诉求反倒要比隐藏诉求更少危险。现实的情形究竟是怎样的呢？316d－e 呈现了一系列的历史范例。我们不妨可以想想，大凡所谓的历史差不多都被塞进了诸如此类的格式。不过，令人吃惊的是普鲁塔克的《伯里克勒斯传》中的一段记载(Perikles 4)：按一种传统说法，伯里克勒斯的音乐老师是皮托克莱德(Pythokleides)，[①]按另一种传统说法则是达蒙(Damon)。关于达蒙是这样描绘的：

> *ἔοικεν ἄκρος ὢν σοφιστὴς καταδύεσθαι μὲν εἰς τὸ τῆς μουσικῆς ὄνομα πρὸς τοὺς πολλοὺς ἐπικρυπτόμενος τὴν δεινότητα, τῷ δὲ Περικλεῖ συνῆν……τῶν πολιτικῶν……διδάσκαλος. οὐ μὴν ἔλαθεν ὁ Δάμων τῇ λύρᾳ παρακαλύμματι χρώμενος, ἀλλ'……ἐξωστρακίσθη……* 他显然是一位高明的思想家(【校按】希腊文原文为"智术师")，假借音乐隐瞒身份，以便在大家面前掩盖自己的聪明才智；他和青年政治家伯里克勒斯相处，就像一个教练(兼副手和一个运动健将的关系一样)。达蒙利用竖琴作掩护，并不能掩人耳目，终于被(当作一个拥戴僭主、会耍阴谋的人物)驱逐出境(成为喜剧家笔下的笑料)。(中译引自水建馥中译文，括号中为原引文省略部分。)

对比非常显眼。达蒙把自己的智术隐藏在音乐的名下，在人们眼里他是个乐师，暗地里却是伯里克勒斯的政治老师；可事情最终暴露，结果遭流放。两种说法在两个点上区分开来：普鲁塔克称达蒙为智术师，称伯里克勒斯为能人(*δυνατοί*)的代表。在《普罗塔戈拉》里，对皮托克莱德和能人都只是泛泛而谈。有趣的是，自我隐藏(Sich－Verstechen)的意义不

① 亚里士多德残篇，Fr. 401，Rose 辑；《雅典政制》(Ath. Pol.)中缺乏这种说法，所以，这种说法不是来源于那里，而是源于别的文章，标题可能不同。

同。在《普罗塔戈拉》中,智术师们在能人们面前隐藏自己,接下来顺便补充一点似乎是多余的评价:也许重要的确实不是那些民众。在普鲁塔克那里,智术师们不是在能人面前,而是在民众面前隐藏自己,直到这些人被骗。人们的印象显然是,普鲁塔克的观点更好。《普罗塔戈拉》中提到的能人与民众的对立是一种多余的麻烦,这大概就是普鲁塔克(不提这种对立)的理由。还可以强调的是,在普鲁塔克那里,智术的本质特点被描绘得一清二楚,而在《普罗塔戈拉》中,我们却不得不一直等到318e-319a才获得相应的解释。这就是政治技艺,因为智术师达蒙是"政治老师"。因此,《普罗塔戈拉》不可能是普鲁塔克(作品)的来源,然而,两者有一个共同的来源,则并非没有可能。

不过,这里出现了一些棘手的问题。在《普罗塔戈拉》中,尤其316e4-317b3(如果人们考虑到其中所提及的对"能人"和"民众"角色的误解),作者已经清楚概述了伯里克勒斯与他某个被流放的老师之间的关系,于是人们不禁要问:这整个的遮饰(*παραπέτασμα*)动机会不会是从一个唯一的例子中抽绎出来的。无论如何,绝对难以想象,就受智术师教诲的伯里克勒斯而言,这样的独特情景竟然会重复出现。有人说,历史总是相似的。但问题仍然在于:遮饰动机的一般运用以及那一串人物是后来才从某一个历史例子中冒出来的呢,抑或普鲁塔克的那个段落不过是更大的一系列例子中的一个,而普鲁塔克用这个例子不仅是要一再碰触遮饰动机,同时也是要证明智术的年老辈分?

总之,此段的第二个主要思想就是如此。人们不得不说,智术根本就不是什么新技艺,毋宁说它有最高贵的先辈。而且,哲学在后来也不得不纠缠于这样一个问题:为什么宣称自己不可或缺的哲学这么晚才产生?亚里士多德的 Pretreptikos(fr. 8, Walzer 辑校)和西塞罗的 Hortensius(fr. 32, Müller 辑校;参见 Tusc. Disp. 5,7-9)已探讨过这个问题。正是由于有这样的问题,(柏拉图笔下的普罗塔戈拉在)这里列举了一串卓越的智术开创者(Archegeten)。当然,只有当我们同时考虑到325b-326c时,提到这串人物的含义才变得显而易见。在那里普罗塔戈拉证明,事实上,所有的教育专业目的不外乎是政治教诲,诗歌、音乐、体操技艺,归根到底都是一种政治—伦理任务。这无异于说:古诗人如荷马、赫西俄德、西蒙尼德,还有俄耳甫斯(Orpheus)和缪斯们(Musaios,参见阿里斯托芬《蛙》1032以下)、体操老师如伊克库斯(*Ikkos*)、希罗狄库(Herodikos)),乐师如阿伽托克勒(Agathokles)、皮托克莱德(Pythokleides),其真正的意图无

不可以被称为智术,或者就像我们从普鲁塔克那里了解到的,可以被称为政治教育。316c - 317c 和 325d - 326c 要说的是同一个意思,只不过 316c - 317c 一段是回顾历史,325d - 326c 一段是系统建构。既然这里首先就给所有的教育专业规定了一个唯一的、而且是伦理的目的,所有专业都得为此目的服务,那么,这对于伦理的历史究竟有何意义,后面就会有个交待。比较这两个地方的对话本身,必须建议不要把这一串人物表理解成雅典历史上的某个实例简单的任意扩大,这个人物表是精心制作而成的。

那一串开创者与智术没有成功隐藏这一宽泛实例之间的关系到底怎样来理解,是无法彻底搞清的。毕竟,这里还有一个最大的问题:普鲁塔克(的记叙)与《普罗塔戈拉》这篇对话的共同来源究竟是谁?普罗塔戈拉本人?这无法证实,但也不能排除这种可能,尤其当我们把《前苏格拉底残篇》(VS)80B9 的内容视为真实的材料时。我们同样无从知道,在多大程度上可以把普罗塔戈拉关于政治伦理的论述看作这类史例。人们难免会想起《泰阿泰德》152e 中的那类后来的哲学史建构,会想起当时深受欢迎的诗人和作家的名单。[①] 在这里,普罗塔戈拉按自己的特殊模式和特殊意图编制出一个新的人物名单,也完全可能。

在 317bc,普罗塔戈拉替自己作了个解释,他说自己坦率的智术师特点还没有给他带来什么损害。这与他最终被逐出雅典、并且在前往西西里的途中死于非命的记载形成鲜明对比。最早的证明出自费罗柯洛斯(Philochoros, fr. 168M.)和梯门(Timon,【校按】约公元前 320 - 230,重要的怀疑派哲人)的 Sillen(《侧目讽刺集》, fr. 5 D;【校按】梯门的这部主要作品有三部分组成,其中二至三部分为对话)。第欧根尼·拉尔修在《哲人传》(9.54)告诉过我们有关这场审判(Prozeβ)的细节。不过,第欧根尼·拉尔修发现,在对话的前面几行有这样的论述:普罗塔戈拉在雅典出版的第一部作品恰恰是关于诸神的,正是这部作品引发了诉讼。于是,这里就存在着一个矛盾:要是他因第一部作品就惹来官司,哪里还有时间写其他作品。此外,不仅这里说到的普罗塔戈拉(不言而喻,作者在这里附上了可能与普罗塔戈拉有关的情况),而且《美诺》91e 也排除普罗塔戈拉死于非命的说法。要是确有过诉讼和逃亡,这两处就简直无法理解,除非

---

① 参见 Damastes von Sigeion,克里提亚(Kritias) VS 88 B1 和 3、阿里斯托芬的《蛙》1030 以下。

把诉讼和逃亡视为不真实的假设。换言之，诉讼和逃亡都是公元前四世纪就已存在的关于普罗塔戈拉的传说。或许我们还会想起，关于普罗塔戈拉的青年时代，亚里士多德有过同样是非历史性的描绘（frg. 63，Rose辑）。我们的确不知道，彭提科斯（Herakleides Pontikos，【校按】约公元前390－310，游叙弗伦的儿子，柏拉图的学生，后来写过喜剧）写的普罗塔戈拉对话里究竟讲了些什么。

316c－317c对智术作了一个暂时性的介绍。当然，在318e－319a具有决定性的说明中，我们才了解到智术本来是什么样的。因此，我们马上转到这里来。对智术而言，重要的不仅是肯定的东西，还有否定的东西。不仅要搞清智术是什么，还要搞清智术不是什么。智术的目标是把人教育成一个好公民。如果智术含括持家——以及城邦、经济和政治中——的言行举止，智术本身就囊括了整个伦理。可以把"深谋远虑"（εὐβουλίη）这个特别的语词给予普罗塔戈拉本人（Nestle的注疏对此给出了大量证据）。令人感兴趣的是，在分析这个词的主要用法和语词构成时，作者既将其比作对德谟克里特的伦理而言似乎是本质概念的"欢欣、振奋"（εὐθυμίη），又将其比作"幸福"（εὐδαιμονία）。从所有这些来看，这个语词在苏格拉底文学中扮演了一个相当重要且根本不易理解的角色。

出于把人教育成一个好公民这样一个目的，普罗塔戈拉坚决划清了自己与"算数、天文学、几何学、乐理"的界线，从而也就划清了与公元前五世纪从古老的自然哲学里发展而来的专业科学理论的界线。普罗塔戈拉激动而又精辟地声称：别的智术师捉住那些好不容易逃出学校的年轻人，把他们带回学校，不让他们走，智术师有权这样要求，因为这与男人的传统使命相一致：即实现对城邦的引导。结论就是，按照普罗塔戈拉的观点，虽然从那时起，政治伦理已经潜存于学校的教育专业之中，是学校本来的最终目的；但与此同时，在普罗塔戈拉阐述学校的形态时，政治伦理得到突显，成为真正的公民（πολίτης）教育的更高阶段。普罗塔戈拉把对于男人来说不可缺少的政治伦理教育摆在了自然科学理论的对立面，他认为，过了学习年龄之后，自然科学就不再受人欢迎。在此，我们不可能对313c－314b中发现的这种对立及其含义和历史做哪怕是粗略的概括，那样的话，就会大大越出义疏的框架。[1]

---

① 据说"政治技艺"（πολιτικὴ τέχνη）这个概念很有可能在德谟克利特68 B157那里就已经有了，这个细节虽然有意思，但不可做任何进一步的推论。

当然,作者的文学创作类型不容忽视。从318e可以看到,政治伦理教育的辩护人普罗塔戈拉与自然科学理论的代表希庇阿斯(Hippias)互相对立。毫无疑问,历史上必定存在着这般描绘的特定根据,只是不可把这些描绘过于绝对化,就像对话作者在理解文学创作的必然性中所做的那样。希庇阿斯仅仅是个自然科学家,就像普罗塔戈拉仅仅是个伦理学家一样,两人写下了截然不同的作品。如果有人愿意,正好可以把这些让人感到头晕目眩的兴趣(但这却是亚里士多德百科知识不得不考虑的准备阶段)看作"智术的主要特点"。在这篇对话看来,创立政治技艺似乎是普罗塔戈拉最重要、最独特的功绩。但是,一个无可争辩的事实是,在其他有关普罗塔戈拉的传说的版本中,那些有关"真理"(Aletheia)的认识论以及关于诸神的作品不仅截然不同,也尤为重要,因为,这给我们一致、完整地理解普罗塔戈拉带来巨大困难。谁要是希望从[柏拉图的]普罗塔戈拉对话中获得有关历史的普罗塔戈拉的重要信息,作为解释者,他必定会注意到,这篇对话似乎理所当然地忽略了普罗塔戈拉的一系列其他重要作品。当然,对话的好些地方都影射到普罗塔戈拉的那些有关诸神和真理的作品,这并非没有可能,但绝对得不到证实。这篇对话绝对没有给我们理由,把普罗塔戈拉的全部活动都纳入政治伦理方面。那样的话就难免犯错,就像有人试图按德谟克里特的伦理残篇来刻画他。[1]

现在让我们转向那对伟大的讲辞本身(dem Redenpaar selbst),它们都具有欧里庇得斯(Euripideis)竞赛说辞(ἀγὼν λόγων)的风格。每个讲辞都按公共与私人(κοινά—ἴδια)模式(即318e6及以下出现过城邦与家πόλις—οἰκία这一两极的进一步延伸)分为两部分:一部分为319d7,另一部分为324d2。按篇幅,重点在第二部分讲辞,由此可以推测,第一部分在实质上和谋篇方面都依赖于第二部分,从而在布局上也指向第二部分,下面的细节分析会证实这一点。

问题涉及政治美德尤其美德的可教性(在实际翻译ἀρετή时,得有适当的保留)。这里并不打算来探讨提出这一问题的历史,因为,这一母题

---

① 人们也许很想知道,这种关于自然科学与伦理教育的类型划分是否同样出现在埃斯基涅的卡里亚(Aischines Kallias)那里。根据希罗狄库(Herodikos)的一条材料(Athen. 220bc),阿那克萨戈拉和普罗狄库都显得是败坏青年的人。然而,作为纯粹自然科学的代表,阿那克萨戈拉绝对比埃里斯(Elis,地名)的希庇阿斯好得多。但与埃斯基涅相反,或许说考虑到一般意见(zur communis opinio),柏拉图其实从来都没有把阿那克萨戈拉列入"智术师",也从未亲自攻击过他。关于埃斯基涅,参见H. Dittmar的Aischines von Sphettos,页186以下。

掺和了各种来源。人们惯于将这一段与《美诺》进行比较，其实，这同样不可能。即便最浮光掠影的柏拉图也已经表明，《美诺》的柏拉图式探究方式与《普罗塔戈拉》的完全非柏拉图式的探究方式之间，有着深层次的差别。这种差别不仅在于对话形式，还在于两篇对话中的纯粹谈话本身。《美诺》事实上已经包含了柏拉图特有的思想方式，这在《普罗塔戈拉》却完全看不到。在这里只需提及一个细节。在《美诺》86cd，经历一番周折之后，美诺想要最终探讨美德的可教性。苏格拉底承认，倘若人们还没有搞清一件事情的本质（Wesen）就要去询问这件事情的性质（Qualität），便已然犯了原则性错误（86de）。早在《美诺》71b，苏格拉底就暗示这两个问题的等级次序；在《高尔吉亚》448e，苏格拉底让柏罗斯（Polos）[1]也注意到这种等级次序，在《拉克斯》189e－190c，这种等级次序也起了重要作用，只是有些变化：人们知道了美德有什么用，才会真正知道美德是什么。在《普罗塔戈拉》中，没有谈及这个在方法上很重要的原则。整个谈话开始时并无告诫，直至结束也没有，在结尾处（360e－361a），作者浮泛而出人意料的评注也没有弥补这一点。尾声好像是添加上去的，试图把整个非柏拉图式的效果调整为柏拉图式的。

所以，或许可以说，形式上的构思是这样：先是一对"老派"讲辞，然后是一段苏格拉底式的谈话，这谈话才带出决定性的问题进入，却又不至于显得坏规矩。《拉克斯》具有同样的特点。差别在于，《拉克斯》中那对讲辞出自老一辈的两个代表，这里则是苏格拉底，而他在这里引发的却是一场非苏格拉底式的讨论。困难归根到底在于，在《普罗塔戈拉》有同样的一种转移方式：*神话—理说（逻各斯）*——一对讲辞。苏格拉底的东西出现在智术师的嘴中，智术师的东西又出现在苏格拉底的嘴中，我们无法由此推出，在这种实在高超的创作意图背后究竟有些什么东西。

这对讲辞的思想内容来自哪里呢？要给出令人满意的答案谈何容易。我们的大体印象是：无需从经验事实得出结论的严密体系方式，可能就是某种伦理学的特征，这种伦理学介于单纯的远古风格的生活智慧与狭义的哲学伦理之间。与柏拉图的伦理学相比，这种伦理学显得老套，泰奥格尼（Theognis）的伦理学以及德谟克里特的伦理学都具备这样的特点。这对讲辞最接近的是匿名的杨布里基，与匿名的杨布里基的情形一样，这对讲辞的伦理学完全缺乏那种启蒙的彻底性，而这一彻底性经常被

---

① 【校按】Polos，古希腊智术师，意为"小马"，引申为"没有经验的年轻人"。

视为智术的主要特征。这对讲辞的源头很可能是普罗塔戈拉本人的一篇文章,即使得不到证明。我觉得,最好的证据就在于:在以某种方式平行的普罗狄科(337a－c)和希庇阿斯(337c－338b)的简短讲辞中,(柏拉图)无疑对这两人的作品做了讽刺性模仿。倘若在那里可以引回到实际的(普罗狄科和希庇阿斯)文本,那么,这里也可能会是在复制普罗塔戈拉的一篇讲辞。当然,困难在于如何拿捏对话作者的这种改写的程度。能够明显区分开来的是,所有仅仅属于讲辞布局的因素与所有属于讲辞本身的心性的因素。我们不得不问:对话中的这篇讲辞的目的(即美德可教性的证明)多大的程度上切合普罗塔戈拉的那篇本来文本的意图。从更广的意义上来讲,普罗塔戈拉的文章可能是基于政治生活的年龄、意义和不可或缺性在推荐一种新的政治技艺。当然,发挥空间会很大,因为,我们根本就不知道,普罗塔戈拉的这样一篇文章在修辞和谋篇方面看起来是怎样的。比如,它在结构上是图式化的抽象或松散,还是举例生动活泼?可以作多少推测,我们实在没有把握。当然,第欧根尼·拉尔修引用的普罗塔戈拉那篇文章标题是否指的就是我们这里说的文章,我们也没有多少把握。无论如何,这是一篇出版的文章,而不可能是对一次口传的讲学报告的回忆。

现在进入细节解释。当然,需要再次引起注意的是,我们绝对不可能探讨所有需要给出解释的问题。

319b－d 对诸城邦共同体(*κοινὸν τῆς πόλεως*)的习俗的可教性提出异议。在公民大会中,凡专业技术方面的问题总得询问专业人士,而非其他人。但是,政治事务的处理正好相反,毫无差别,谁都可以谈论,没人会对此有异议。苏格拉底由此推断:雅典人相信,专业技术问题可以成为传授对象,而政治事务则不可以。因为,人们从来不会在政治问题方面指责讲话的人,说没人对他们进行过这方面的教育。如果进一步仔细考察,我们就会发现,这个结论显得有些过于简略。因为,看起来,重要的并不是没有政治事务方面的老师,而是每个人天生就了解政治事务。这里缺乏积极的推论。这显然是因为,苏格拉底的两段讲辞不仅仅是按公共与私人(*κοινά—ἴδια*)来划分的,也是按《拉克斯》185e 以下那个著名图式来划分的:谁要声称有能力,就必须有好的老师或能够展示出他有高徒。于是,这里的第一部分就是要证明,对政治技艺而言,没有老师;第二部分要证明没有学生。

但是,这样的结论并非必然地从苏格拉底第一部分的讲辞所根据的

实情推导得出来。这显明了与普罗塔戈拉的讲话的相应部分的比较。只要稍稍注意一下320c－324d，我们马上就能证实，普罗塔戈拉并不怀疑这些实情。只是，他对此有不同的理解。320c－323a无非是给公民大会（Ekklesie）中雅典人的行为举止的原因一个神秘化的说法（die mythisierte Aitiologie），而323a－c则是一个附加的论据（τεκμήριον），所表达的思想更敏锐，结果其实与原来一样：一种情形要求专门知识、另一种情形则以所有人的知识为前提。当然，这种知识不是天生的，而是可教的。这种知识意义重大，因此每个人都被要求去获得这种知识。就拥有（这种知识）的普遍性（die Allgemeinheit des Besitzes）而言，苏格拉底说的是反对这种知识的可教性，普罗塔戈拉则说的是赞成这种知识对象具有一种独一无二的重要性。

因此，不能完全排除，基础材料在普罗塔戈拉的讲辞中本来已经有了，或者毋宁说，在作为这段讲辞的基础的文本中已经有了，文本位置就在320c －323 a，然而，对话的作者把这一基本材料抽取出来，颠转地预示（mit umgekehrten Vorzeichen）给了苏格拉底。从德谟克里特某些残篇的具体情况（bsd. 68 B258－260，266）来看，对话诗人（柏拉图）以及普罗塔戈拉多大程度上带有雅典的地方色彩，这很难说。此外应该注意到：那些可能从政治斗争中滋生起来的对雅典民主的古典批评是另一回事，这种批评针对的是抽签选举官员。[1]

更明显的是，苏格拉底讲辞的第二部分依赖于普罗塔戈拉的讲辞。这一部分阐述了私人领域中的一些问题，并且证明，在政治技艺中根本就没有学生；接下来便讲了两个出自伯里克勒斯家族的故事。第一个故事涉及伯里克勒斯的儿子们，我们在别处[2]听说过，他们一事无成。伯里克勒斯作为父亲让儿子们学习所有在技术上可教的东西，只是不让他们学习他自己的政治技艺。于是，儿子们仿佛是放开了的牲口，只得凭运气（αὐτόματος［偶然］这个重要概念在323c又出现了）找吃食。苏格拉底说话确实生动风趣，但这话若是当着那两个儿子的面说的，就显得很没礼貌了。

---

[1] 参见《双重说法》7；色诺芬《回忆苏格拉底》1，2，9和3，9，10；亚里士多德《修辞学》1393b3以下。

[2] 参见 Eupolis，Demen fr 99和91 K. u. a.；尤其《美诺》94b，那里提供的材料比这里明确得多。

第二个故事显然不同。监护人伯里克勒斯将年轻的克利尼亚(Kleinias)与其年长的兄弟阿尔喀比亚德(Alkibiades)分开,并托付给自己的兄弟阿里普丰(Ariphon),以免克利尼亚被阿尔喀比亚德带坏。但是,六个月后,阿里普丰以不可教为由,让克利尼亚回家了。

可以看到,伯里克勒斯的处理方式前后不一。在儿子们的故事中,他完全放弃教育,在克利尼亚的例子中,他尝试教育,但他失败了。如果通观一下普罗塔戈拉的讲辞,就会明白这种差别的含义究竟是什么。第二段(324d - 327e)又可分成两部分。首先反驳的是,(A)伟大的政治家并不在政治上培养儿子(324d - 326e),然后第二部分,即便(B)要在政治上培养儿子,也以失败告终(326e - 327e)。这个结构的特征在于:首先阐述论点A,然后,才是受限制的情况:即使论点A不符合实际,那么必定承认论点B。其实,这是高尔吉亚在其"论非在"的文章中所使用的方法。显然,苏格拉底讲的第一个例子属于第一种情况,第二个例子属于第二种情况。不言而喻,差别仅仅出自于一种可以理解的根据:苏格拉底的讲辞以普罗塔戈拉讲辞的基调为基础。在苏格拉底的讲辞中,把针对同一个论点事实上不可同日而语的两个例子干脆排在一起,这与普罗塔戈拉的讲辞完全不同。因此,必须假设,这些例子在第二种说法中本来就是分开的。如果考虑到前面引用过的残篇80B9——即伯里克勒斯在其儿子死时的态度的段落——的提示,那么,我们可以排除这样的异议,普罗塔戈拉本人不能很好地举例说明伯里克勒斯的儿子们。这里明显关涉到伦理榜样问题。对伯里克勒斯及其儿子们的评说截然不同,在一种说法中,主调是父亲对充满希望的年轻人的毁灭的悲哀,在第二种说法中,主调是父亲对没什么天赋的儿子们的漠不关心;从这种差异中,人们找不到有什么关键性的困难。

评说阿尔喀比亚德的口吻最终表明,伯里克勒斯的例子不是用来表达对话的内在关联的。这口吻简直就是一种不可原谅的辱骂。用内斯特勒(注疏)的解释说——"苏格拉底对阿尔喀比亚德的性格中令人疑虑的一面根本不抱幻想",则无异于抹杀事实。苏格拉底如此这般挖苦在场的朋友,完全违背了柏拉图式的苏格拉底——即便装样子和心怀恶意也罢——始终保持符合社会规范的交往方式的形象。不妨作这样的比较,在《高尔吉亚》519ab,苏格拉底非常认真地谈到阿尔喀比亚德明显的弱点,并且几乎原谅了他,因为,阿尔喀比亚德只不过是老一辈管教不善的遗产而已。而在这里,如此情形不仅对柏拉图来说不可能,而且在我看

来，说对话作者（柏拉图）在这里不过犯了一个心理学的错误也不可能，因为他已经发现了例子。

苏格拉底声称，还有其他例子可用。这是否仅是一种说辞，不得而知。

接下来是普罗塔戈拉自己的讲辞，内容是政治技艺，普罗塔戈拉自称是政治技艺的老师。他的讲辞或者更确切地说他的表演（Vorlage）就是要来解释这种政治技艺的根据。总的来说，他阐明了三点主要看法。第一、政治技艺是城邦及其人们的生活赖以存在的基础，没有这种技艺，城邦无以存在。这种看法反复出现（322d2 及以下，323a3，324d7 以下，327a1，327a4）。323c1 及以下说到，要是没有这门技艺，一个人简直就没法与人相处——如此说法也只是说得更为绝对而已；由此，有人可以把这种说法与 327d 中提到的没有文明的野蛮人作比较。

这一主要看法的意义首先在于，普罗塔戈拉极力推荐一种崭新的政治技艺，使之从无用的自然科学中摆脱出来。这门技艺的全部伦理都集中在一个唯一的目标上：教育每个人成为城邦民（πολίτης = 或译“政治人”）。于是，通过提出一种把一个唯一的目的置于中心位置的系统原则，普罗塔戈拉第一次克服了古风时期的那种本质上为“对照性的”（parataktischen）伦理，即便这个系统原则尚未获得明确界定也罢。

这一基本思想继续向两个方向伸展。首先得到证实的是，第一：无论在哪里、也无论什么样的人，都得拥有这门技艺——这是一个前提；第二：事实上，无论在哪里，自古以来（参见 316d 以下）都在传授这门技艺，因为，对青年的整个教育过程都旨在教这门技艺。

这里再次表明，后来的哲学就是智术的产物。在普罗塔戈拉那里的政治技艺的奋力自荐无需费什么劲就可以转化为哲学的自荐。哲学就得证实，没有哲学人们的生活是不可能的，再说，实际上每个人都在不自觉地运用哲学（参见亚里士多德，Protr.，frg. 2，Walzer 辑校），何况自古以来，哲学的外在形式也在不断变化（参见西塞罗，Tusc. Disp. 5，7－9）。

普罗塔戈拉借用一个著名神话引出这段讲辞，这个神话也多半被视为其讲辞的一个重要组成部分。[1] 于是，神话中那些最明显的二分因素（disparate Elemente）被统一起来了。

[1] 参见《前苏格拉底残篇》，VS 80 C1；内斯特勒（Nestle），《从神话到逻各斯》，页 282 以下。

我们已经注意到,这个神话被引入的戏剧场景,犹如一位老人在给孩童们讲述童话。这个神话的某些特征带有纯粹的童话特征。大概很难得出这样的推论,这些特征出于历史的普罗塔戈拉。

首先,讲述的是外部环境:关于兄弟俩一个聪明一个愚蠢的故事。愚蠢的厄庇米修斯(Epimetheus)说服聪明的普罗米修斯(Prometheus),让愚蠢的他来装备生物。于是,厄庇米修斯采取行动,把所有的力量都赋予了动物,人类却没有被赋予任何力量。聪明的普罗米修斯盗来火种和手工技艺,但随后便受到惩罚。这一传说没有更古老的版本流传下来,但这方面的素材早已存在:普罗米修斯盗取火种,这一火种成了人类手工业文明的基础。由此,人类在分配力量时的缺失,由装备以精神得到补偿。关于盗火的事,源出赫西俄德,得到补偿的说法后来家喻户晓,可在伊索寓言 57 找到证明(Aesop. Fab. 57,Chambry 辑校)。

来源各异的片断被统合在这个神话叙事中,因此,即便粗略地分析一下细节,也是不可避免的了。戏剧性的因素在于,据说生命应该存在的那个特定的日子早已确定(320d1,参见 321c6 及以下)。可是,人产生的时间几乎已经太晚,以至于普罗塔戈拉无法进一步去获取政治技艺(321d5)。

生命由火、土"及其混合物"构成。因此,这里的神话与赫西俄德的《劳作与时日》(Erga. 61ab)就不相一致了。内斯特勒把这个细微的细节归因于帕默尼德,可能是瞎扯。我们宁愿说,这里的表达方式有些不灵活,如此情形并不少见,而且从根本上说,这背后其实还有老掉牙的陶罐譬喻(das urlate Töfergleichnis)。陶器确实由土和水构成,然后经火烧制而成。因此,赫西俄德和这里的段落从不同的角度说的是同一个观点。

普罗塔戈拉在讲述朴实而又天真的故事(320d6 – 8)时也力求童话的口吻(der Märchenton),比如厄庇米修斯请求他哥哥让他来装备生物。

接下来就是更长、系统化痕迹更重的段落(320d8 – 321b6)。这个段落分三个部分,列举动物为了维持生命而必备的东西("保全性命"[1]的动机得到反复强调):1. 自卫武器;2. 对付天气的衣物、房屋和鞋袜;3. 食物——要么是植物,要么是其他动物。占主导地位的是平衡的思想:一种动物缺乏某种东西,便代之以拥有别的东西。没有哪种动物能够完全灭绝其他动物,于是,所有动物依靠相互的力量生存下来。可以肯定,这种

[1] 【校按】原文为σωτηρία,意为拯救、解救;救命的办法、逃生的计策;保存、保全;保证等。

系统性及其思想并非是为了这段神话才想出来的。关于平衡的思想，内斯特勒已经提请注意与希罗多德(《史记》3,108)对勘。不过，进一步说，这种思想其实首先是在民俗书(Ethnographie)中得到传播的，海尼曼(Heinimann)在其《自然与礼法》(Phisis und Nomos，页23及以下)已经有过提示。此外，这种思想中还包含明显的目的论动机。动物在总体上如此这般的装备，以便能够生存下来，这一说法可以推出类似的观点：太阳运行的轨道不远不近，以至于人类既不会被烧伤，也不会受冻，从而得以生存下来(参看色诺芬，《回忆苏格拉底》4,3,8及以下)。无论就整体还是个别而言，宇宙都具有为持存物"保全性命"这样的目的，但在这里我们并不打算讨论这整个思想的来源。[1]

对我们而言，重要的是，《普罗塔戈拉》中的能力(δυνάμεις)表也明确提到了人类的一种相应行为(能力)。必须说明一点，人类虽然不具备其他生物所有的各种各样的力量，但代之的是逻各斯。人依靠这一替代品可以制造动物天生具备的那些"保全性命"的工具。这种思想也出现在神话中：322a6－8又采用了关键词列表的形式。人类依靠逻各斯(可与普罗米修斯的具有手工艺色彩的火种相提并论)获得了武器、衣物、鞋具、房屋和食物。

然而，这根本不是这个神话所要表明的东西。讲神话的原因不在于为了说明，工艺般的逻各斯要来弥补起初建立宇宙秩序(Diakosmesis)时对人类的漠不关心，而确实只是想表明，单单这种政治技艺就可以实现人类的"保全性命"。但是，这与前面概述的关于动物与人的对立命题根本没有关系。相反，要是有人要推想神话是如何来的，那只是提出了一个令人为难的问题：为什么动物没有政治技艺同样可以保命，而人类则不行？更确切地说，为什么动物有了武器、衣服、房屋和食物这些手工制品就够用了，而人类则不行？对立命题就是：赋予动物各种能力，赋予人类的则是逻各斯，这绝对不是为了这个神话的内在关联才想出来的。这个对立命题是一个陌生的片断，从根本上说与这个神话只有表面的关系。普罗塔戈拉有篇文章题为"论太初的安排"(περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως，文章

[1] 参见S. Dickermann：De argumentis quibusdam apud Xenophontem，Platonem，Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petis，页48以下；泰勒，《亚里士多德之前的目的论自然研究的历史》(*Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*)36以下。当然，目的论的原则和起源问题，还可以从更广泛的基础上来解释，迄今为止的解释远远不够。

的存在和真实性不是靠神话来确证的，而是靠与德谟克里特的有关学说明显的平行对勘），我们未尝不可能将此看作这个陌生的片断的来源，但无法证实。

动物的能力最初就是与人类的逻各斯在意义上相对的，321c1 出现的“无理智”（ἄλογα，也就是说，“动物” = ζῷα）这一概念也说明这一点。除德谟克里特残篇 68B164 外，ἄλογα这个词用于“没有理智的生物”的含义，这里就要算是最早的证明了。

于是，逻各斯与神话中普罗米修斯盗的火等同起来。“由火带来的技艺性智慧”（ἔντεχνος σοφία σὺν πυρί）是个笨拙的表达，表明了一个理性概念与童话图景之间存在某种错合（Kontamination）。此外，讲述者还显笨拙的地方是，将普罗米修斯描述成一个犹犹豫豫、没什么办法的人（ἀπορίᾳ σχόμενος），尽管事实上普罗米修斯恰恰是个聪明人，正是他使得被厄庇米修斯搞得一团糟的状况重新恢复了正常。

在 321d3“赠礼给人类”（δωρεῖται ἀνθρώπῳ）之后，我们最好从一段插入语（直到 322a2）开始，然后再讲礼物来自于何方。插入语本身以一个由赫西俄德激发的辅助动机提供了手工技艺与政治技艺的对立。政治技艺掌握在宙斯那里，因为它来自宙斯王（ἐκ δὲ Διὸς βασιλῆες，参《神谱》Theog. 96）。口吻还是纯粹童话般的，还略提一些稀奇古怪的事情。普罗米修斯没能获得宙斯的技艺，因为，去往宙斯城堡的路太远，而且时间已经不够，再说还有凶恶的宫廷护卫守在那里。相反，藏着手工技艺的小木屋，与其身份相符，就在地庭（Unterstadt）的阿克洛城（Akropolis）脚下，因此更容易到达。作者对这屋子（οἴκημα）的描述完全是喜剧化的，它由赫菲斯托斯（Hephaistos）和雅典娜（Athena）这勤劳的一对费尽心力建造起来；同样喜剧化的是，普罗米修斯最后因这一盗窃行为被起诉，我们并不十分清楚，事发是因为厄庇米修斯的愚蠢，还是因为厄庇米修斯告发了普罗米修斯。

事实上，这个插入段落表明了整个思想的晦涩不明：盗火本来是无目的的，因为，因盗火而成为可能的手工技艺虽然替代了与动物相比人类所缺失的东西，但这些技艺无法实现人类的保全性命（σωτηρία）。为什么不能？如果人们愿意想象一番，也许可以说：动物之所以觉得只要有了这些武器就足够了，是因为动物只知道互相争斗；相反，人类的需求更多，因为人需要技艺不是为了争斗，而是要建立共同体。因此，除了消极的、动

物性的以及通过手工技艺可以模仿的自卫力量，人类必定还需要一种积极的建立共同体的能力（赫西俄德，《劳作与时日》，276 以下）。然而，人在这方面却什么都没有。我们对此无从把握的是，为什么人类需要有一种政治技艺，而动物的保全性命（σωτηρία）则根本不需要这种技艺。再说，由于缺少政治技艺，普罗米修斯的行为也变得毫无意义。

从 322a3 开始，剧情变得更加错综复杂。该是描述普罗米修斯的礼物的时候了。我们指望会列举手工技艺，即帮助人类获得武器、衣物、房屋和食物的技艺。然而，我们听到的却是截然不同的东西。令人吃惊的是，"由火带来的技艺性智慧"被描绘成命运女神（θεία μοῖρα），她建立了一个神族（θεοῦ συγγένεια）。人们早已注意到，这里再次出现了一个让人几乎无法忍受的错合。有人试图通过删除来摆脱这一错合。但如果神话从来就不是一个整体，而是由各种不同的因素构成的混合物，那么，是否可以靠外在手段去强求一种从来就不存在的统一，当然非常成问题。

322a3 –6 属于一个整体。这里同样存在着对人与动物的比较，但比较所指向的东西与 320d –321b 截然不同。它所要表明的，不是人如何弥补与动物相比人所缺失的东西，而是人在本质上超越于动物的东西，这东西使得人超越动物，趋向于神性——这就是对神的认识和语言。这些特征构成的牢固的一对，在后来卢克莱修（Lukrez）的《物性论》5，71 –75 中有范例性的展示（亦比较《物性论》5，1028 以下以及 5，1161 以下的文化形成说）。人们可能会再次想起作为源头的普罗塔戈拉论原初状态的文章。当然，那部作品能证明的，要么是 320d –321b 的看法，要么是 322a3 –6 的看法，绝对不可能同时认可这两处，因为，这两处确实是从完全不同的角度来考察人与动物的关系的。至于 322a3 –6，看起来显然极不可能是这样，一个几乎被视为无神论者的人竟然会来谈论命运女神（θεία μοῖρα）和神族（θεοῦ συγγένεια）。抑或这样的结尾太仓促了一点？原则上，人们可以维护这样一种意见：首先，仅仅那段关于诸神崇拜（περὶ θεῶν）的开场白就已经显明，普罗塔戈拉的神学假说的基础过于薄弱；第二，关于普罗塔戈拉无神论的传说，并不比阿那克萨戈拉斯的更重要，特别是因为这个传说确实在很大程度上与普罗塔戈拉最终糟糕的下场有关。这一情况我们在前面已经有所谈及，因此，这个问题仍然悬而未决。

但是，即使 322a3 –6 也与神话的意图毫无关系。对神的认识和语言确实不能归入手工技艺与政治技艺的根本反题中。

从322a8开始，讲的东西就更清楚了。凭靠逻各斯，人就像动物一样被武装起来了。然而，人还不能对抗动物，因为武器还不够用。人还需要战争技艺，这种技艺令人惊讶地被理解为政治技艺中对抗动物的那个部分。此中暗含的意思是：显然战争只是用来对付动物的，而对付人的时候用的并非战争，而是美德(ἀρετή)。这涉及到我们前面所说的关于手工技艺与政治技艺之间关系的猜测，虽然那里也没有完全处理两者的关系。在那里我们认为：假如人像动物一样只是为了斗争，那么人就像动物一样觉得，依靠手工技艺般的逻各斯制造的武器就够了。但在这里似乎是这样：即使有了武器也还不够。在自卫战争中需要一种更高的技艺。这是一种特别不同寻常的思想：即将政治技艺分成两个部分：一部分是战争(πολεμική)，仅仅与动物有关；另一部分在322b7被称为正义(δίκη)，用以调节人际关系。遗憾的是，这一思想被说得来如此一带而过，以至于人们不敢进一步引出结论。

没有战争技艺，人在动物面前就没有防卫能力。因此，人寻求共同体。可是，如果没有正义，没有政治技艺中"和平的"部分，人就不可能建立城邦。因此，人面对人的时候也没有防卫能力。由于受到上述政治技艺二分法的限制，322a8-b8的内在关联又自成一体了。但是，这一段落事实上也与前面的段落无关。这个段落谈论的是政治技艺的本质，因此就像普罗塔戈拉讲辞的主体部分一样，属于这个作品。如果没有政治技艺而听任动物和他人摆布，人的形象绝对大不一样。这与讲辞的结尾(327c4-e1)有关，在那里，没有文明的野蛮人被置于城邦人的对立面。

神话的结尾部分讲述的是，这种政治技艺如何被给予，而人则依靠这一技艺实现自己的保全性命。可笑的是，在319b以下苏格拉底的讲话中，他所强调的手工艺的专业知识与普遍的政治知识之间的对立，被加到了神话之中。赫耳墨斯(Hermes)问宙斯，他应该如何分配政治技艺。322c3-d4因出自童话风格的学究式较真(pedantische Sachlichkeit)而显得突出：为了更容易过渡到说理(逻各斯)，作者显然把来自逻各斯的政治技艺纳入了神话。这也暴露了结尾场景与普罗米修斯所讲的故事不相一致的即兴之举。在神话故事中，普罗米修斯盗取了火种，并且还想盗取政治技艺，这两件事都违背宙斯的意志。按赫西俄德的看法，宙斯的确不愿给予人类那些普罗米修斯靠诡计为人类谋取的东西。但在这里，宙斯自己大概与Hieros Logos中德墨忒耳(Demeter)的愤怒相似，表现得十分关心人类的命运，以至于他自愿地补充了普罗米修斯的盗窃。

现在我们可以分辨出,哪些是这个神话的基本要素。这个神话本质上不过是由或多或少带有天命色彩的传统要素构成的童话。我觉得可以完全排除这种可能性,即认为其中某些东西来自普罗塔戈拉本人。但是,至少有三个可能源自普罗塔戈拉文章的不同段落被编织了进来:320d8 - 321b6,322a3 - 6 和 322a8 - b8。前两个段落涉及人与动物的对立,第三个段落涉及政治技艺的划分。或许有人还会加上 322c3 - d4,从而构成描绘政治技艺的两个段落。当然,对政治技艺的分析还不够充分。因此,应该概略叙述一下政治技艺的基本特征。不言而喻,作为补充,也许检验语言的运用绝对必要。乍看起来,语言的运用有些引人注目,尤其是一系列矫揉造作的诗化语言。对于神话的作者而言,这同样属于智术师的特点,也就是说,智术师会像一个俄耳甫斯新手一样,在实实在在的朴实讨论的地方,献上一段矫揉造作的话。

如此就给出了苏格拉底所描述的现象的原因(Aitiologie,323a4)。每个人都可以参与政治事务,因为,每个人都有讨论政治事务的资格,否则城邦共同体根本就不能存在。

323a5 - c2 是一个附加的证明。尽管风格上十分生动活泼,还是可以分辨出一个严谨的思想过程:1,一个工匠声称知道他其实不知道的,就会被视为有毛病;2,但如果有人声称不具备政治技艺,即使他真的不具备,同样会被视为有毛病。

不仅仅在 319b - d 一处讲到,其实并不要求人人都掌握手工艺知识,但或许应要求每个人都掌握政治知识。更为尖锐的是这一观点:在技术知识方面,说谎当然就意味着有毛病,但对政治知识而言,说谎却是起码的要求。如果我们可以这么说的话,那么,这一观点差不多是使得伦理相对化或可易变的例子了。要求讲真相还是说谎话,得视情况而定。作为一种平行类比,这里大概也提到行义(Rechttun)与行不义(Unrechttun)的相对化,这种绝对来自于智术师的相对化思想,亦见于色诺芬的《居鲁士的教育》(Kyr. I 6,31 及以下)和《双重说法》3(参见柏拉图《王制》331c - e)。当然,在普罗塔戈拉那里,这种相对化只是用来强化政治知识的绝对效用的次要手段。不过,公元前五世纪时,在爱利亚学派影响下产生的关于伦理概念的那些对立逻辑的讨论,肯定还有影响。

到此为止我们已经清楚:政治技艺的前提是共同的,因为,它对政制的维持而言不可或缺。在这一点上,普罗塔戈拉已经与苏格拉底达成一致。但是,对普罗塔戈拉而言,这个事实并没有排除政治技艺的可教性问

题。现在,必须证实的一点是:倘若我们可以相信《美诺》95c,那么可以说,政治技艺可教的论题便是高尔吉亚明确反对的。严格地讲,可教性与刚才所讲的神话不能达成一致。因为,在神话中,政治技艺是宙斯的礼物,本来就是赠送给人类的。不过,这种表达的确不是来自普罗塔戈拉。

323c－324d 的论证过程可以分成两个部分:从惩罚的现象开始,然后探讨什么事情会受惩罚、为什么受惩罚。一个人对自己缺乏教育负有责任,只有这时他才会受惩罚,而惩罚本身的目的就是教育。几乎可以这样说,先探讨惩罚的原因(αἰτία),然后探讨惩罚的目的(τέλος)。

一、323c－324a 表明,惩罚既不是人(a)因天性具有的东西,也不是人(b)偶然获得的东西,而只是由于(a)受教育太少或(b)受到的关心太少而引起的。引用的例子就是身体的缺陷(323d3)和优势(323d6)。身体的缺陷不会受到惩罚,而是受到同情;身体的优势(也许必须这样补充)也不是由教育养成的,从而只会引致惊羡。

需要特别强调的是存在这样一种区别,即要区分两类财富:一种是我们有权处理的财富,因而我们也对其负有责任,一种是外界给予我们的财富,因而我们对其可以不负有责任。惩罚哪些(犯罪)事实合适,惩罚哪些事实不合适,这是法律需要探讨的问题。人们可能会想起高尔吉亚《海伦颂》(Helena)的一系列争论、普鲁塔克在其《伯里克勒斯传》(Per.)36 节所讲的普罗塔戈拉与伯里克勒斯的故事,尤其会让人想起德谟克里特的残篇(68B257－260)。可惜,后者已经从一个更大的语境中被拽了出来,我们再也分辨不出,什么事情应该得到惩罚以及如何惩罚这个问题究竟是在何种程度上得到探讨的。对于普罗塔戈拉而言,关键在于这个从可惩罚性到可教育性的推论。之所以要实行惩罚,前提就是有罪的这个人本该受到更好的教育。

二、324a－d 表明,惩罚同样以教育为目的。内斯特勒在注疏中多次注意到:用迁善论(die Besserungstheorie)来替代古老的罪过论(Sühnetheorie)是普罗塔戈拉的大胆创新。我认为,这种说法并不是十分令人信服,因为,他所考察的地方过于狭隘。我们宁愿把这一点放到关于法律的意义的讨论这一更深广的关联中去探讨。在 326cd,我们碰到这样的观点,礼法(Nomos)禀有教育的使命,因此不是简单的许可与禁止,还应该"像个老师一样"把人引向美德(ἀρετή)。

值得注意的是,动物缺乏理智(ἀλογίστως)的行为与人的依据理智(μετὰ λόγου)的行为(参见 321c1)彼此是如何对立起来的。报复是非理

智的(ἄλογον),因为它追求的是无意义的东西,也就是对所发生的事情的一种抵消。[1] 依据理智而行的惩罚是为将来采取的行动,本身就是有意义的行为。

至此第一个主要部分结束了。还应该指出,这一部分的整个布局显得十分谨慎,关于所有的城邦民都分有政治美德这一点,我们看到两个相应的推论(323a3 及以下和 323c1 及以下)。接着,323c3 - 8 以几近迂腐的方式再次概述了至此所述的东西,然后预告新内容;再接下来就是这一段的结尾 324c5 - d1。

用纲要性的说法来讲,普罗塔戈拉接下来转到苏格拉底的第二个主要问题:探讨私人(ἰδίᾳ)领域里的美德可教授性(324d2 - 6)。倘若我们假设这个文本取自普罗塔戈拉对自己的演讲竞赛文(ἀγὼν λόγων)的改头换面,那么,普罗塔戈拉本人的这个论说(Traktat)可能要处理的是:可教性的基本证明已经表明,政治技艺实际上总是到处都可以学到的。因此,政治技艺的可教性不是什么新发明。

我们已经看到,现在要开始探讨的讲辞第二个主要部分本身又可分为两部分:首先要证明,政治技艺实际上总是到处都可以学到的(324d - 326e),然后证明,即使偶尔有所失败,也不能排除可教性(326e - 327e)。第一个段落明显又可分为两部分。第一个部分(324d - 325c)包含一个证明,这个证明完全依赖于迄今为止已论述过的东西。在一个冗长的细心构建的句子里,普罗塔戈拉依次列举了迄今为止的种种论题。结论就是:如果迄今为止所说的都是正确的,那么,有人不在政治技艺方面教育孩子根本就不可想象。[2] 第二部分(325c - 326e)一开始就详细描述了教育城邦民的过程,以此补充第一点。这表明:在人们心目中,从孩提时代到成年的一切教育就只有政治技艺。第一个部分总结了两个迄今为止已经被证明了的前提:1. 存在一样东西(Eines),城邦的存在依赖于它,所有城邦民都必须分有,这就是政治技艺。[3] 2. 谁不具备政治技艺,谁就要受到惩罚;因为,人要么必须获得政治技艺,要么就得被赶出城邦。与这种知识的不可或缺相应的就是惩罚的极端性。谁不具备这种知识,谁就

---

① 这种思想亦常见另一种讲法,如 Simonides, Fr. 54 D. 和 Agathon, fr. 5 N.。

② 此外当注意到,后来的学校用语(Schulsprache)的萌芽在这里已经有了:324e1 的解决疑惑(λύεται ἡ ἀπορία)和整个对话中常常用于"证明"(beweisen)的ἀποδεικνύναι。

③ 注意再次强调对这个"一"(ἕν)的关注,这也就是政制的唯一缘由(αἰτία)和教育的唯一目的。我不认为,对话的作者仅仅只是因为考虑到 329c 才特别强调这种关注。

会让政制的持存面临危险。

在这些前提下,如果人们还不努力去教授年轻人这一最重要、也唯一不可或缺的知识的话,就堪称最大的悖论了。

这便从经验层面证明了 325c - 326e 的观点。事实上,教育总是仅仅与政治技艺有关,整个教育制度就是按这种观点来探讨的。用一种占支配地位的观点来描述整个人生历程,是公元前五世纪时屡见不鲜的做法。普罗狄科(参见托名柏拉图的 Axiochos,366d 及以下)与智术师安提丰(VS87B49)讨论人的生活,目的就是要证明,生活充满艰辛,几乎不值得活。与此同时,人们也许才第一次来思考其他民族的理想的教育制度,尤其斯巴达人的、或许还有波斯人的教育制度。其他民族潜在的想法肯定是,对于在民主制中堕落的雅典人来说,他们的民族就是榜样。

普罗塔戈拉的论述从最稚嫩的童年开始,小孩一方面受保姆(Amme)和母亲的教育,另一方面受保傅(Paidagogos)①和父亲的教育。那时,所有的教育都努力追求政治美德。随后的学校教育分三个专业:语法、体育和音乐。这些专业也同样致力于政治技艺。在 316c - 317c,我们已经指出了这一点的意义。据说,当时老一辈的诗人、乐师和体育老师无不把自己的政治意图隐藏在这些专业技艺之中。此外我们还得知,这些技艺的深层含义根本只可能是伦理—政治的。从眼下这个段落来看,312a - b 在各教育科目之外再设立智术,亦具有充分的含义。这种对教育科目的重新解释(Uminterpretation)的重要性切不可小视。这种重新解释确实说明了,诗的价值在于诗的伦理教育内容,②这正是柏拉图在城邦中充满激情地为之奋斗的观点。音乐也有伦理的目的,达蒙(Damon)在 Areospagitikos(元老院成员)中曾经以身作则地陈说过。最终,连体育也仅仅服务于伦理教育。公元前五世纪,对音乐和诗的伦理价值已有过很好的讨论,自从克塞诺梵尼(Xenophanes)尖刻地攻击体育以后(参见《前苏格拉底残篇》,VS 21 B 2),对体育的意义也有过一场很好的论争。关于这场论争,人们可能还会记得色诺芬的《回忆苏格拉底》3,12,记得第欧根尼·拉尔修的《哲人传》2,91,由这则材料可以推断,居勒尼(Kyrene,地名)的阿里斯提普曾像普罗塔戈拉一样,坚决认可体育对美德

---

① 【校按】Paidagogos 即希腊文的παιδ-ἀγωγός,源于παῖς(小孩)+ἄγω(引领),原指接送孩童的奴隶,后来发展为照料训练学童的人即保傅,可泛指教师。

② 参见 Pohlenz,《希腊诗学的开端》,见 *Gött. Nachr. Phil. - Hist. Kl.* 1920,149*ff*。

的获得有意义。

这些讨论和争论的证明最终据说还见于西塞罗在三个地方说到的思想(《图斯库卢姆谈话录》Tusc. Disp. 3,2 - 3;《论共和国》Rep. 4,9 和《论法律》Legg. 47),波伦茨在《柏拉图的成长时代》提到(页 90),这些思想与普罗塔戈拉的这个段落有联系。与普罗塔戈拉表明的正好相反,那里说的是,进一步的教育教的不是美德,而是把人教成坏人(zum Schlechten)。即使得不到证实,就像波伦茨假定的一样,这里也可能还有安提斯特涅针对普罗塔戈拉的论战。

最后的教育手段就是政制的法律。法律的意义就是帮助人们获得政治美德。法律的功能就是教育,当然这也是权宜之计。326d 用习字老师的形象明确地证明了这一点。一旦人们学会了写字,他们就很少再需要习字老师;同样,一旦人们完全具备了政治美德,就很少需要法律。后来的哲学表达过这一思想:卓越的哲人已经不再需要礼法的力量,因为他已经完全掌握了礼法。柏拉图的《政治家》292d 以下就如此教导我们,在第欧根尼·拉尔修《哲人传》2,68 和克塞诺克拉底(Xenokrates)的残篇(fr. 3,Heinze 辑校)那里,阿里斯提普的箴言也是这么教的。礼法的教育价值有其自身的历史,完全不依赖于自然—礼法这个对立命题;不过,同样必须提防,不要把老一辈立法者将法律叫做εὑρήματα【补救措施】(326d6)视为相对主义。将真理的认识论相对主义放到普罗塔戈拉的伦理学中去解释,可能完全搞错了。普罗塔戈拉在这里所讲的伦理,就像匿名的杨布里柯的伦理(这两者最具亲缘关系)一样,其实没什么相对性可言。

最后一段 326e - 327e 探讨了可能会有的失败。教育的失败必定导致对伦理质素的怀疑,这与幻觉怀疑感觉器官的可靠性相似。这一段的论证过程被处理得天衣无缝。城邦教育的失败被用来与完全不问政治的野蛮人状态作对比。城邦民与没法教好的不问政治的野蛮人之间的对立,比起受到良好教育的人与受到很差教育的人之间的对立要大得多。普罗塔戈拉设想了一种彻底非社会(asozialen)的人的形象,这在 322a8 - b8 和 323c1 及以下非常清楚。谁不掌握政治技艺,谁就不可能与人相处,因为,他作为人根本就没有生存能力。与吹箫者比较只是为了说明,无论如何,即使在受很差教育的人与完全没受过教育的人之间,对立也很大。

因此,《普罗塔戈拉》的论证并不是要否定教育偶尔会失败这一事

实。这个论证也并非想把失败的责任仅仅推给学生——柏拉图的《高尔吉亚》456c 以下就是如此。其实,这或许也不大可能,因为,在高尔吉亚那里,涉及的是不关乎伦理的专业知识,正确使用这种知识则取决于学生。与此相反,普罗塔戈拉的知识本身就是伦理知识。因此,普罗塔戈拉满足于这样的立场:与教育的完全缺失相比,因资质不同而造成的教育结果的差异实际上非常小。最终差别之所以如此大,是因为城邦的整个存在都依赖于对这种政治技艺的掌握。于是,这种异议(Einwand)到头来就被调转过来:驳倒它结果就是再次强调政治教育的不可或缺。

普罗塔戈拉讲辞中与苏格拉底的讲辞相关的部分,到 327e1 就结束了。讲辞之间的有机联系在这里看起来似乎完全中止了。因为,紧接着的 327e1 – 328d2 与前面的论述没有真正的关系。这里是三个小段落,它们都显得尤其特别。第一个段落是 327e1 – 328b1。在这里,突然出现一个思想的跳跃,声称苏格拉底这样驳斥过可教性,既然所有的人都是老师,那他也就不可能找到一个特别的老师。但是,这种想法从来就没有出现在苏格拉底的讲辞中,至少没有明显地出现过,倒是在《双重说法》6,3 中可以找到。不过,在《双重说法》6,12 那里也可以找到以学习希腊语的例子对这一看法的反驳(托名柏拉图的《阿尔克比亚德前篇》Alkibiades I,111a 中的说法亦出于同一来源)。此外,这个段落还有值得注意的补充:即使在手工艺的职业传统里,也不会谈什么老师,这显然是因为,年轻人只通过与年长的同行交往,亦即通过纯粹的锻炼(ἄσκησις)来学习,而不是通过教诲(διδαχή)来学习。只有根本就不存在什么练习和习惯的地方,才有本来意义上的教导(Belehrung)——这种观点本身也许不难理解,但也最大程度地限制了教导的概念。再说,不可否认的是,这种观点与 325c – 326e 极不协调。因为在那里说的是,最终获得政治教育课程的人不是"每个人",而是那些特定的权威人士和老师。说到底,我们无法辨明在讲辞中这种思想如何直接与前一段文字联系起来,不过,到此为止,我们对文章的结构已经很清楚了。

第二部分 328b1 – c2 不能设想为是普罗塔戈拉的文字,明显是附加上去的,其目的在于使得讲辞至少在结尾部分达到一种非常独特的效果。作者让这个极富洞见的伦理的学究报告十分清醒地暗示到种种金钱背景,的确带有一点儿心理学上的狡诈。普罗塔戈拉是一个不实实在在的智术师,因此,有必要让普罗塔戈拉在结尾时谈到钱的问题,并由此转向厚脸皮的自夸,这种自夸后来遭到苏格拉底讽刺(357e)。问题在于,作

者从哪里得到他说的这些细节的。这些细节看起来不是编出来的(同样的细节亦见于《小希庇阿斯》,282d－e),不过,我们在这里不打算对此做番研究。

最后一部分328c3－d2是在讲辞的两个主体部分之后对第一部分讲辞的扼要重述,其后还出人意料地附加了最后一个有关教育失败的例子——当然不是政治领域的,而是手工艺领域的。这个例子也见于《双重说法》6,8。于是,在这段结尾的三个段落中,我们两次提及《双重说法》,而讲辞的主体部分并没有表明其与这篇作品有真正的亲近关系。这两次提及所围绕的段落,绝对不是来自普罗塔戈拉的作品。因此,我觉得最有把握的猜测就是,作者有别的材料来源,这些来源至少部分带有这样的意图:极力突显智术师们的伦理。

作为普罗塔戈拉的思想被保留下来的,已经够重要的了。这是智术展现在我们面前的最重要的面相之一。智术,而非苏格拉底,第一次将伦理的学问摆在思辨的学问的对面。传授对作为城邦人的生活来说不可或缺的知识,这一诉求在那样一些雅典社会阶层(即原则上反对异邦文人的阶层)中获得了巨大影响,也大大排挤了自然哲学。总之,智术必定迎合那些保守的雅典人的思想,就像西塞罗笔下的斯基皮奥(Scipio)[1]一样,这些雅典人总把关心和服务政制生活方式(procuratio atque administratio rei publicae)看成城邦民和人的最高使命。

当然,普罗塔戈拉所获得的思想在这里呈现的还只是一种纲领性的导言。在书面文章中肯定也会谈及,当时的政治技艺有哪些具体方面,也就是说,将提出一种政治伦理,尽管我们想象不出它是个什么样子。不过,在我看来,这种政治伦理极有可能会完全恪守传统的美德(ἀρετή)概念。

我们必须放弃进一步探讨328d3－329b7这个过渡性的段落。论争已经开始转向一个特征全然不同的对话,这种转向借助的动机是,无论长短,也就是说,无论长篇演讲还是简短对话,普罗塔戈拉都想讲得一样好。众所周知,这种要求出自《高尔吉亚》449bc。这是展现修辞术的精湛技巧的典型段落。不过,倘若把这个段落也算在并非修辞家的普罗塔戈拉

1 【校按】Publius Cornelius Scipio,公元前236－184,罗马共和国政治家,第二次迦太基战争(Punic war)中的将军。因击败迦太基的汉尼拔(Hanniba)而著称于世,被称之为Scipio Africanus。《论共和国》中的主要人物之一。

头上，难免让我们有点迟疑，更何况，虽然苏格拉底在 329b1 以下和 335b7 对普罗塔戈拉宣称，他要提出这种修辞要求，毕竟普罗塔戈拉本人从未对此表态。我们务必注意这类情形，要提防过于自信地由对话中的普罗塔戈拉来推断历史的普罗塔戈拉。

苏格拉底还有个"小问题"(329b6)。我们从《卡尔米德》(Charmides)154d8 那里知道了这个"细节"。真正具有讽刺意味是，事实上，所有的一切都取决于这个表面的细节。但是，普罗塔戈拉的学说在何种程度上取决于苏格拉底在这里想知道的细节呢？首先让人不能理解的是，接下来关于各种美德彼此是否同一的问题，可能牵涉到美德的可教性问题。事实上，这问题根本就没关涉到可教性。重要的仅仅在于，美德是不是一种知识(Episteme)，一切都取决于对这一问题的回答。就在对话的末尾 361b，苏格拉底也解释了，他试图证明所有美德都是知识。因此我们明白，"小问题"的动机与对话结尾的扼要重述是一致的。但是，在引言中我们已经看到，这些美德隶属(Unterordnung)于知识，与从 329c 开始谈及的同一性截然不同。可以解释的只是，一种人们可以称之为柏拉图式的总体情调(Gesamtdisposition)的东西乃是这篇对话的基础。但是，填充这个框架的是各种不同的、根本不直接属于某件事情的素材：第一个部分用的是普罗塔戈拉作品中的几个段落，第二个部分首先用的是麦加拉的欧几里德(Eukleides)的一段论述。因为，作者有他自己的依据——至少很有可能如此。当然，作者选择这两个材料绝非随意。从表面上看，这两个材料似乎是一致的。普罗塔戈拉论述了政治美德——作为城邦不可或缺的根基，欧几里德证实了美德的同一性。但没有人注意到"一"(ἕν)这个概念在这两个地方有截然不同的功用。

329cd 苏格拉底提了一个双重(doppelt)的选择问句。首要的选择是：这些美德是某种美德的部分抑或仅仅只是名称而已？次属的选择是：如果这些美德是一些部分的话，这些美德要么被机械地分开，要么是有机体的不同部分。人们奇怪地发现，没有谈及最一般的抉择：这些美德是一种纯粹的杂多(Vielheit)抑或具有某种相似性？我们在本文开头曾经看到，高尔吉亚选择了这些美德是纯粹的杂多的可能性。

从方法上划分为两个选择很有意思。我们只要瞄一眼柏拉图的《智术师》(*Sophistes*)中分为两截(Diäresenkette)的前奏，就可以明白这一点。

但遗憾的是，我们这里的论述与 329c6 – e2 那里概述的模式不相合。这些论证本身的前提是"同一"与"差异"之间的单纯选择。这些论证驳

斥了差异性，但全然没有顾及可以如何来理解差异性，就如此这般地证明了同一性。

苏格拉底为了证明这两种差异性而引用的两个例子非常有意思：金子的各个部分的差异性与脸的各个部分的差异性。弗里德伦德在《柏拉图》卷二 15 A.2 指出，亚里士多德反复用过这些例子，其目的就是要说明“相同的部分”（ὁμοιομερῆ）① 与“不同的部分”（ἀνομοιομερῆ）之间的对立（参见《天象论》Meteor，388a13 以下）。眼下这个段落表明，这两个例子和事情本身都比亚里士多德的年代更早。更确切地说，这些例子肯定不是出自伦理的讨论，而是出于自然哲学的讨论。从而，这个段落便是自然哲学的探询转向伦理学的一个典型例子，这一转向过程对于严格意义上的哲学伦理的产生具有重大意义。

但这些例子究竟出自哪里？关于这一问题的历史表明，可能的答案只有一个：出处必定就在围绕阿那克萨戈拉的那场讨论中。阿那克萨戈拉试图坚持可见宇宙的存在特征，办法就是把宇宙理解为各个部分的一种组合，这些部分永远存在，不过其本身就具备可见整体——由这些部分所组成——的一切特性。倘若如此，提出的问题必定就是，哪些类型的整体可以分割为与本质相同（wesensgleiche）的部分，哪些却不可以。金子分割为与本质相同的一些部分是可能的，而脸则不行。但是，本质（Wesenheiten）表明它已经无法回复到存在者的部分（seienden Teile）层面了。“脸”的本质只能存在于变换的组合中，而不能存在于这些组合的存在粒子（Seinspartikel）的层面。最后用这个证明驳倒了阿那克萨戈拉努力所追求的东西：可见宇宙统统转入了存在（die restlose Überführung des sichtbaren Kosmos in das Sein）。但仍然有物存在，在可见本质的空间中，不仅有粒子在数量上的激增，还有其他东西。如果我们这样解释，那么。这一证明——有两种类型的关于部分存在（Teil - Sein）的证明——就处于反对阿那克萨戈拉的论战中了。关于这一论争，我们可以一直追溯到留基伯（Leukippos，参见《前苏格拉底残篇》，VS67B2）。② 由于我们对此尚缺乏全面研究，不能作进一步的说明。

从 330b7 以下，好几次论证过程都在证明美德的同一性。探讨多半涉及这样的问题：如何解释其中包含的大量逻辑错误，柏拉图究竟有意还

---

① 【校按】ὁμοιομερῆ，来自ὅμοιος（相似的，同的，一致的）+ μέρος（部分，一部分，一份）。

② 【校按】古希腊原子论哲学的创始人，德谟克利特的前辈。

是无意犯下这些错误。[1] 对于后一种情况,我想说明的是:在对话本身中,这样的证据一个也没有。这些证明一再地被认为是成功的(339b,349d),而且在再次概括时(361b)也没有对此提出怀疑,相反却得到非常特别的重新解释。此外,我们还必须提防高估原初的逻辑证明技巧的可能性。如果苏格拉底的弟子们和其他人把自己的对手蔑视为"论辩家"(Eristiker),那么这还不能说,他们自己几乎不用"论辩的"(eristisch)方法。论辩术(Eristik)确实仅仅只是一个论战口号,这个口号对于历史的客观理解几乎没有必要。

讲辞的段落被摆在这些证明的前面:第一个证明在 331d1 – e4,第三个论证在 334a3 – c6,第四个论证在后面更远的地方即 350c6 – 351b2。这就是意图所在:应该这样描述普罗塔戈拉:他无法牢牢持守住谈话的形式,总是一再回复到流水账式的掉书袋的说法中去。当然,棘手的是,作者是从哪里搞来这些谈话段落的。这些段落的内容都非常值得我们注意,尽管要把这些段落在意思上串起来有点儿牵强(而且明显的是,在所有这三处,苏格拉底都是在讲辞之后随即打断谈话:332a2 以下、334c7 以下和 351b3)。吸引人的是这样一个假设:所有这些段落来自于同一个出处。但这无法得到证实,而且这些段落的内容本来就阻止去做这种证实。第一个段落(只是为了简短地了结)是一个明显的爱利亚派规定的思辨理论,涉及自芝诺以来非常有名的一对概念:相似与不相似。第二个段落是使"有用"这个概念系统化:普罗塔戈拉这样解释,"有用"这一概念不应该仅仅局限于对人有用(这种思想后来发展为斯多亚学派的人本中性主义的目的论),毋宁说,对不同的生物,"有用"的概念也有不同。接下来他给出了一份系统化的列表,这份列表或许仅仅在开始才显得有些混乱。这份列表的大意是:1. 某些东西对某个人有害,对另一个人却有用;2. 另外一些东西对所有的人都有害,对动物则有用;3. 还有一些东西对某一动物有害,对另一动物则有用;4. 还有一些东西对所有动物都有害,对植物却有用;5. 还有一些东西对一部分植物有害,对另一部分植物却有用。这就在方法上通论了生物的三个王国,而且在每个王国里都把总体与部分对立起来。假如一个东西既不对植物也不对动物有益,即使对

---

[1] 例如 Ritter,《柏拉图》卷一(Platon I)319 以下;Raeder,《柏拉图哲学的发展》(*Platons philosophische Entwicklung*)81;Eckert,《柏拉图早期对话中的辩证玩笑》(*Dialektischer Scherz in den früheren Gesprachen Platons*)101 以下。

人也只是表面上有益，那么，这些只在极小范围内有用的东西就构成了这个列表的末尾部分。这列表并非随意给出的，但遗憾的是，我们无法找到一个依据来确定这个列表的来源。第三个段落也具有千篇一律式的特征。我们在后面还会再次回到这个伦理定义的系统上来。

如果回到论证上来，那么立即可表明，前两个单独进行的证明间的关系是多么密切；同样，所论述的证明的总体结构也井井有条。这里共有四个证明：1，正义 = 虔敬；2，审慎 = 明智；3，审慎 = 正义；4，明智 = 勇敢。在论述了四个等式后，这五种美德的同一性也得到彻底的证明。其中第三个等式完全没有得到阐明，第四个等式也被搞得面目全非。不过，我们在这里只能更关注最为重要的东西。

第一个论证（330c - 332a）的大意是：如果正义与虔敬不是同一的，就是有差异的。如果有差异，它们就是对立的。但正义不可能是不虔敬的，虔敬则可能是非正义的。早就有人注意到，这是将*矛盾的*（kontradiktorische）对立与*相反的*（konträre）对立混为一谈了。但我们宁愿这样来表述：“*另外的存在*”（Anders - Sein）与“*非存在*”（Nichtsein）没有区分开来。于是，从虔敬与正义不同，就可以推出虔敬是正义的否定。这种逻辑显然与爱利亚学派的逻辑关系最密切，该派的逻辑只知道“存在”与“非存在”的极端对立，无法区分“非存在”与“另外的存在”之间的对立。爱利亚学派的这种逻辑会导致错误的可能，《智术师》表明，柏拉图为澄清这一点付出了多少辛劳。在这里，我们只是按照一定的方法来运用爱利亚学派的这种选择“*存在—非存在*”；除了“存在”与“非存在”以外，什么也不存在。因此，同样，所有非正义的东西都是正义的否定。

我们马上转向第二个论证（332a - 333b）：没作任何探讨（竟然如此草率，人们当然可以因此而批评这一论证）就声称明智与非审慎相对立。同样，审慎与非审慎也相对立，并且证明每个概念都只有一个对立面。因此，与非审慎对立的两种美德（即审慎与明智）是同一的。在这里，逻辑原则的重要性与（对我们的感觉而言）草率地运用这种原则之间的对立，显得尤为明显。因为，“一一对立”（*ἒν ἑνὶ ἐναντίον*）[1]的逻辑命题本身也适用于亚里士多德（《形而上学》1055b30，Coel. 269a14）——即便亚里士多德也是在爱利亚学派的熏陶下成长起来的。与“存在”相对立的只可能

[1] 【校按】疑希腊文的气号与重音号有误，应该是（*ἓν ἑνὶ ἐναντίον*），意为“一对一”的那种“对立”。

是"非存在",只有这个论题才被表述为一种方法上的规则。

在这两个论证过程中,爱利亚学派的因素即关于"存在"与"非存在"这对概念形成的逻辑论证是决定性的。将爱利亚学派的本体论运用于伦理学,这就是欧几里德的出色之处。

第三个论证有些混乱。作者的戏剧性意图是双重的。作者想打破这种单调乏味的论证过程,让场景来发挥一些作用,并且,在最后一个应该作出决断的冗长论证之前,出于一定程度的延缓需要,附加了一个截然不同的段落,即解释西蒙尼德(Simonides)的诗。这种中断之所以可能,是由于普罗塔戈拉在讲辞(334a－c)中偏了,也就是说,在这里,他重新捡起328d－329b已经用过的来自雄辩术的辅助动机。从前面329d开始的谈话,对普罗塔戈拉的刻画总是一再在这一出发点上作细腻的描写(331d－e的"讲辞",接着是332a2,333b4,333d1及以下,最后一个段落有意与329d3形成对比)。再说,这个论证实际上也该结束了。因为,审慎＝正义这个等式在349d已经得到证明(在这里和其他的地方——在以极大的相似性取代了同一性的地方,我们不应受那些奇特表达方式的迷惑。这前两个证明过程的结果也只可能是完全的等同,而非其他情形)。于是得出如下结论:与迄今为止截然不同的是,普罗塔戈拉立即同意了这个等式,尽管是出于伦理的理由(不妨问,这种表达与329e5－6的矛盾是否真是故意的)。在333c1－3苏格拉底作了解释之后,出现了一个相关的论证,但事实上压根就没必要。不过,为了谈话能够继续进展下去,论证仍然必须开始,不是针对普罗塔戈拉,而是针对在场的人们。论证继续进行了一段时间,在普罗塔戈拉插话以后中断了。为什么论证本来必须进行到底,这一点显然没有得到说明。作者也容忍这一点,这个干脆放弃说理(逻各斯)的苏格拉底与《拉克斯》194a的那个坚持不懈刨根问底的苏格拉底形成极大反差。在334cd,苏格拉底为自己的健忘道歉,这种健忘妨碍他去倾听冗长的讲辞。可与此对勘的一个突出例子出现在希罗多德《史记》3,46的一个故事中,在那里,伊奥尼亚的饶舌与斯巴达的言简意赅(Brachylogie)[1]形成对立。如果联系到342a以下对普罗塔戈

---

[1]　[校按]Brachylogie,βραχυλογία,意为kurze Redeweise,lat.＝brevitas,古希腊的一种修辞术,与下面的μακρολογία相对。

拉本人的描述，那么就可以表明，长篇大论（Makrologie）[1]与言简意赅（Brachylogie）的对比不仅只是一种修辞技巧，还刻画了具有理想色彩的斯巴达人的特征。理想的斯巴达人很大程度上是雅典的传统派塑造出来的，并且在内部政治斗争中运用这一形象。我认为，这个形象也影响了苏格拉底形象的某些特征。

接下来我们不打算探讨中间的场景，只是简短地谈谈对西蒙尼德诗的解释。我们看到，对话的整体结构显得与具体细节不太和谐。338c7－d5说明了总的意图。由于普罗塔戈拉不懂得正确回答，角色被搞混了。普罗塔戈拉应该提问，而苏格拉底应该回答，就像别人按他自己的想法来回答（参见《高尔吉亚》462ab）。但苏格拉底回答，根本就不比普罗塔戈拉"更正确"。他的回答变成了一段冗长的讲辞，虽然这一讲辞作为与普罗塔戈拉长篇大论的一种对立有其积极的意义，毕竟不符合338cd那里的说法。

西蒙尼德诗的解释明显分为一个开场白式的争论和苏格拉底的一篇大报告。我们不会在对西蒙尼德的诗强辞夺理的解释上耽误时间。对我们来说，更重要的是问，这种解释是否以一种自成一体的与诗本身不相干的内在关联为基础。无论如何，事实上，通过解释诗引申出来的学说本身，相当独特。这可不是什么面面俱到的伦理学，并且似乎也不是真正柏拉图式的伦理学。我们概要地来划分几个要点。

一、343d6以下，苏格拉底解释说：西蒙尼德认为，人事实上很难变好（gut），而非很难变成真正的好。因为，区分"真正的好"（wahrhaft gut）与"非真正的好"（nicht wahrhaft gut）是愚蠢的行为。何故？难道柏拉图争辩过，人们必须区分真正的好与表面的好，哲人的好与智术师的好，政治人的好与僭主的好？这里出现了一种新的学说，认为在伦理领域中，在"真实"（ἀληθές）与"表象"（φαινόμενον）之间没有区别。在认识论领域中，人们可以将此看作普罗塔戈拉的学说，而在伦理领域，至少在苏格拉底弟子们的圈子里，这勉强只能算作居勒尼的阿里斯提普的观点。但是，这里没有说明这种分法的理由。

二、344b7以下简短论述，对一个人来说，如果他已经是好人，一段时间里保持为好人是可能的，但不可能就是好人。对于人而言，持守好

---

[1] 【校按】来自希腊文μακρολογία，意为Weitschweifigkeit der Rede，即长篇大论，古希腊的一种修辞术

的存在(im Sein des Guten zu verharren)是不可企达的。即便怀疑可以达到伦理的最终目标,这也不是柏拉图式的,因为在柏拉图看来,人不能在现世的此在中看到真相(《斐多》66b以下,《斐德罗》278d),这种思想有其另外的语境。与此相反,具有典型的阿里斯提普特色的看法是,即便智者也不能完全达到内心的幸福(参见第欧根尼·拉尔修,《哲人传》,2,91)。这种悲观主义色彩的释义后来尤其通过赫格斯亚(Hegesias)[①]的学说得以继续发展,他描绘了一个"劝人赴死者"(Peisithanatos)的形象。

三、344c6以下是对前面的补充,表达了这样的思想:一个曾是好人的人,也可能再变成坏(schlecht)人。一个向来就是坏人的人,不可能再变成坏人。大量的例子表明:只有那些懂得自己的技艺的舵手、医生等,而非外行人,才可能遭受不幸。就像我们先前注意到的一样,其原因就是,好的既有别于永远都是好的,也有别于永远都是坏的。在好的存在与坏的存在之间,是时而变好、时而变坏的存在。如果我们这么表达,那么,本体论的背景就很明显了。尚未解决的问题仍然是,到底有没有人永远是坏的。看起来阿里斯提普会坚决争辩说,即便白痴也从未完全不幸,就像智者从未完全拥有内心的幸福——对此,前引第欧根尼·拉尔修《哲人传》2,91有进一步的展开。这个表达式本身带希腊化的情调。但并非不可想象的是,这一表达式是从一个与这里的段落十分靠近的文本中抽取来的。人永远都处于好与坏之间的变化中。此外,这里的好人被拿来与专业人士比较。因此,即便在这里,美德也是一种知识。但是,之所以会变坏(Schlechtwerden),并不是因为缺乏知识,或者仅仅因为拒绝知识,而是由于外部障碍,就像海上风暴与暴风雨的例子所表明的那样(344d3及以下)。[②]

---

① 【校按】Hegesias生活在约公元前300年的世纪之交。创建了Kyrenaiker学派(斯多亚哲学的一个分支),尤其在亚历山大时期产生影响。其学说在内容上可以说是生存哲学的一个早期形式,特别强调存在一放弃(Seins - Entsagung),正因为如此,他被称为"劝人赴死者"(Peisithanatos)。

② 有趣的是,在色诺芬《回忆苏格拉底》1,2,19,一位无名哲人论述了同一问题,但意义完全相反。那里争论的是,人们失去伦理知识的可能性,无名哲人假设,这在特定条件下有可能。色诺芬认为,这或许牵涉安提斯特涅。这两种学说的对立也许不无根据。对安提斯特涅而言,善总是可达到的,对阿里斯提普而言,却不可达到。在安提斯特涅看来,外部障碍不可能损害到善,因而根本不可能消除善的存在。但对阿里斯提普而言,即使好人也会处于不利环境中,这种环境使他出于生成变化之中。

四、345a1以下详细阐述了人因学习知识而变好，因失去知识而变坏。失去知识是因为"时代"或"劳苦"(πόνος)或"疾病"或别的"偶尔事变"(περίπτωμα，这一听起来非常技术性的词在柏拉图的所有作品中仅此一见)。这正是善的知识可能被拒绝的一系列情况。这些外部困境可以与那些妨碍古希腊智者实现其智慧的困境相提并论。

五、最后是345d6以下，同样可以理解的是343c2那里的解释，西蒙尼德自然不会相信，有人自愿干坏事。因为，一切不好的行为都不是自愿的，正如有人会违背自己的意愿被迫颂扬某人。人们也许会感到有些吃惊，这里非常简明扼要地总结了《美诺》77b以下和《高尔吉亚》466d以下作为悖论提出的一种学说。事实上，这根本不是同一个学说。在《美诺》和《高尔吉亚》中，柏拉图认为：谁能识别好，谁就能行好；只有那个不能识别好的人才犯错。这就是说：人们从来都不心甘情愿干坏事，只有在环境压力下才那样做。如果有人不得不奉承敌人并且干坏事，那么，人们就知道，他干坏事不过是屈从于强力胁迫。[1]

我们的整体印象是，苏格拉底强加给西蒙尼德的这一思想是独立的，很大程度上可以归于阿里斯提普。

我们先跳到349a8以下，苏格拉底又接受了对美德同一性的探讨。在349d2以下，普罗塔戈拉承认了前三个论证的有效性，只是去掉了五种美德中的最后一种：勇敢。

如此一来，就必须证明勇敢与其他美德尤其明智的同一性。这一证明首先出现在349e－351b2。这个段落异乎寻常的错综复杂(弗里德伦德在《柏拉图》卷二26谈到，混乱绝非无中生有)。因此，只有非常有条理的阐述才能让人看得更清些。

两个前提就是：1. 勇敢的人(Die Tapfern)胆量大(kühn)——349e3附上的"确实鲁莽"(καὶ ἴτας γε)在此并不重要，但到时可以用来反驳普罗塔戈拉(358b8以下)。2. 勇敢是狭义本体论意义上的一种美(καλόν)，以至于勇敢不可改变地仅仅只是美，永远不可能是其反面。这就表明：1. 知识让胆量大的人胆子更大。2. 但无知也能产生胆量。

---

1 因此，与345e6以下相似的《克力同》(*Kriton*)50c以下和《书简八》(Ep. VIII)321b以下也没有太大的意义。

希腊文原文在这里显得尤为不明确。但其含义只能是，胆量大既可能与知识有关，也可能与无知有关。此外，如果我们认为（我们明显不得不这样认为）知识 = 美，无知 = 丑，那么，很明显，胆量大既可能是美也可能是其反面，因而不能满足这两个前提条件。所以，第一个条件不充分，因为，勇敢只可能是美，而胆量大却可能同时是美（καλόν）和丑（αἰσχρόν）。因此，仍然可能的是，在胆量大的情形中、与知识相联系的那一半情形是与勇敢同一的。就这一意义来说，勇敢完全见于胆量大，但胆量大的情形中只有一半见于勇敢。

这就是作为 350b4 – c5 对话之基础的思想过程，当然，由于对话进行得概略而又不平静，这个思想过程非常混杂。即便勇敢和胆量大这两个概念之间的关系还没有以任何形式得以明确，但我们所达到的结果已经够充分了，因此疏证可以就此打住。

波伦茨在其《柏拉图的成长时代》页 93 及下页简要地说道，这一段落接近《拉克斯》："《普罗塔戈拉》这一段落有时是逐字地采纳了《拉克斯》192c – 193d 的内容"。与此相反，阿尔尼姆（Arnim）在《柏拉图的青年期对话》4 及下则无可辩驳地指出，这样说困难太大。普罗塔戈拉所指的知识（Wissen）无疑是技术知识，而拉克斯致力的恰恰是：超越技术知识，达至伦理知识。这种知识（Episteme）的差异正是拉克斯超越普罗塔戈拉的根本所在。

普罗塔戈拉在 350c6 – 351b2 一段更为冗长的讲辞中提出了自己的异议。正如我们已经注意到的，这些异议在布局上可与 331de 与 334a – c 对勘。这些异议首先出现在 350c6 – d2，直接提及勇敢和胆量大的关系，事实上，这已经不能算真正的异议，而变成了一种解释。但随后在 350d3 – 351b2 这个平行对比的例子（Parallelbeispiel）中，普罗塔戈拉说明了这种关系，这个平行对比的例子严格来讲其实还不是对比的例子。普罗塔戈拉注意到胆量大之于勇敢的关系，就跟能力（δύναμις）与力量（ἰσχύς）之间的关系一样。我们获得关于这四个概念的一个完整体系，其形式一定程度上让人想起《高尔吉亚》463a – 466a。我们最好以图表的形式来展示这个体系：

	灵魂	身体
1. τέχνη(+ἐπιστήμη)技艺 + 知识		
(ἤ)或	θάρσος胆量	δύναμις能力
2. μανία καὶ θυμός疯狂和意气		
3. φύσις天性		
(καί)和	ἀνδρεία勇敢	ἰσχύς力量
4. εὐτροφία好教养		

此外只有一些细节。值得注意的是,在这里,知识(351a2)与技艺(351a7)具有同等价值。尚未清楚的是,天性与好教养这对概念是否应该像那对相匹配的概念即技艺与疯狂(μανία)一样展示了另一种选择;我认为,这种看法比较勉强。尤其让我们搞不懂的是,按照这种模式,勇敢应该归入胆量大。跟前面一样,在这里,这对概念也确实没有一个共同的中间概念。天性与好教养都不能与知识(Episteme,更确切地说技艺)相提并论。作者硬把这个模式拉进来,其目的就是,在论证过程中用一种响亮、同时又带学究式高谈阔论般的论述来结束普罗塔戈拉的看法。普罗塔戈拉肯定会提出异议,因为,作者并不满足于已经提供的证据,而是要继续挖掘证据。

接下来的叙述没有任何过渡,话锋突然大转,以至于我们一开始根本就不知道351b－360e这一大段讨论的究竟是什么。在引言中我们已经描述过这一段落的概要。同时,我们也注意到:这里所讲授的学说——作为最终目标的快乐与作为衡量技艺(τέχνη μετρητική)的知识(Episteme)休戚相关,与伊壁鸠鲁的伦理学也明显相关,其共同的渊源只能是阿里斯提普,对此不妨参看第欧根尼·拉尔修《哲人传》2,88(全然好的快乐)和2,90(快乐与痛苦的关系)。此外,人们当然也可能想起德谟克里特的几个残篇(参见《前苏格拉底残篇》,VS 68B71,173,211,233－235),但这些残篇并没有显示出真正成系统的痕迹。可以设想的也许就是,德谟克里特已经为阿里斯提普构筑了出发点。这种把审慎(Phronesis)与快乐相提并论的学说,首先肯定源自阿里斯提普。

这里只是再次把前面确定的东西列入对话过程。

首先是两个相对照的预备性探讨。

1. 在351b3－e7,普罗塔戈拉仍然坚持自己的观点,尽管这令苏格拉

底非常惊讶。与人们的观点相反，普罗塔戈拉认为，快乐不一定是好的，要视情况而定，可能一会儿好，一会儿坏，一会儿两者都不是，苏格拉底则声称，快乐（ἡδύ）本身肯定被视为是好的。

2. 在352a－d3，同样与人们的观点相反，普罗塔戈拉解释说：知识（Episteme）是人身上占主导地位的东西。

这就给出了两个关键词：快乐和知识。问题是它们彼此的关系究竟如何。352d－357e探讨了这个问题。苏格拉底是从流行的谚语"被快乐征服"（ὑπὸ ἡδονῆς ἡττᾶσθαι）出发的。因为，在这一谚语中，对这两个概念的第一种解释非常模糊：快乐与审慎是两种互相对立、互相斗争的力量。研究的目的就是要克服这种二元心理学（当然，这种心理学绝对只是大众的心理学：这种心理学肯定也是安提斯特涅的，但柏拉图至少也常常很接近它）。对此我们又有了两个可以对勘的段落。353c1－354a1证明"被快乐征服"让人们想起安逸，这种安逸先是令人高兴，紧接着却是让人遭受更大的痛苦。因此，在这个例子中，重要的不是快乐本身，而是纵情享乐之后带来的更大痛苦。与此相反，354a2－c5所讲的痛苦却可以称之为好的，因为，它所带来的是更大的快乐。

由此可见（354c5－e2），尽管存在有害的快乐和有益的痛苦，情况仍然是，最大的快乐是真正好的，最大的痛苦是真正坏的。因此，第一个要点（354c5－e2）很明显给好的与快乐划上等号。需要进一步探讨的是知识问题。

354e3－355a5的论述开始过渡到知识问题。

这里出现了一个问题：即使事情本身是绝对好或绝对坏，如何才能区分具体的快乐的事情与痛苦的事情。区分的根据可能不在于快乐的事情本身。快乐的事情本身不可能更好或者更坏，只可能是更多或者更少的快乐。355a5－e4实现了这样一个决定性的过渡，即从快乐作为美德的这种质的对照，过渡到较大的快乐与较小的快乐这种量的对照，前者的对照没有任何意义，因为好就是快乐本身。

355e4－356c3明确表达了一个首要的系统性方案。两个量的因素造就了"快乐的"（ἡδέα＝【校按】ἡδύς的伊奥尼亚方言，形容词阴性形式）层级，使得犯错的可能性得以理解：量与时间，也就是说，量的或多或少与时间上的或迟或早。这就产生了衡量快乐与痛苦的下列原则：1. 如果拿快乐与快乐比，人们选择更多的快乐；2. 如果拿痛苦与痛苦比，那么，人们选择更小的痛苦；3. 如果拿痛苦与快乐比，人们选择较早、较多的快乐

或者较晚、较多的快乐;4. 反之,人们会选择较早、较小的痛苦或者较晚、较小的痛苦。这一基本原则与伊壁鸠鲁学派的关系最为密切。

但在这里还需要搞清的是,知识在这个体系中充当什么角色。这一点可以靠过错是如何产生的这样一个问题得以澄清。在 356c4 - 357a5,苏格拉底借助几何面积与算术数字之间的类推来说明问题。结论是,面积与数字之间可靠的比较不可能靠感觉,只能靠衡量和精确科学的计算。所以,快乐与痛苦的衡量肯定不是靠目测;因为,一切过错的根源就在于错误的衡量。毋宁说,衡量借助的是一种衡量技艺(μετρητικὴ τέχνη)和一种知识(Episteme,357a5 - c1)。此外,能够作简短评述的是,显然这里处理的不仅有错觉的认识论问题,还有真实(ἀληθές)与表象(φαινόμενον)这一反题的本体论问题。更为有趣的是,除了把伦理变成算术式的精确科学这种尝试之外,《游叙弗伦》7b - d 也表达了柏拉图式的观点,他声称,算术科学的这种明确、客观的精确性已经完全脱离了伦理学。正是从游叙弗伦看到伦理学的根本缺陷的这个地方,《普罗塔戈拉》在这里提出了伦理的衡量技艺的体系。正如阿尔尼姆在《柏拉图的青年期对话》页 14 及下页证明的那样,柏拉图本人后来在《斐多》68b - 69b 简扼但激烈地反对过这一体系。

这就表明,除了快乐之外,同样不可或缺的就是认识(Erkenntnis)。快乐是物质性的目的,但是,通向这个目的唯一安全的途径是靠知识。快乐与知识之间这种紧密的联系是整个《普罗塔戈拉》严谨、系统的探究的中心成果所在,尽管这一探究采用了对话形式。这与柏拉图无关,但也许与伊壁鸠鲁的伦理学中对快乐与美德的综合有关(《至要格言》Kyr. Dox. 5)。于是,在"被快乐征服"中所蕴含的二元论被克服了。快乐与明见(Einsicht)这两个原则成了一回事。只是等到后来,斯多亚学派的克吕西普(Chrysipp)[1]的彻底理智主义的心理学从另一面出来,才击败了这种等同。

结尾部分 357c1 - e2 强调了知识的意义,并把所有的错误都追溯到无知,357e3 - 8 又明显地把 328bc 的论述描绘成漫画,即转向介绍普罗塔戈拉及其同时代人的智慧。

但是,谈话的任务还没有结束。苏格拉底必须回到勇敢的话题上来。

---

[1] 【校按】克吕西普,晚期斯多阿学派哲人,其思想对古希腊罗马哲学的发展产生了深远的影响。

接下来很可能得当众具体地论述美德,并绝对地证明作为目的的快乐与作为手段的知识的共同作用(参见 Cic. Fin. 1,42 - 54 处对伊壁鸠鲁的论述)。但在这里,重要的只是勇敢。357b5/6 的确表明,有些东西被忽略了。在所有的斗争和匮乏中,勇敢都以获取胜利和受到尊敬的快乐为目的。勇敢的存在仅仅依赖对未来之快乐的正确衡量,这种未来之快乐与暂时、表面的巨大痛苦相对。与此相反,怯懦总是错误地高估这种与快乐相对的痛苦。

358b3 - 360e5 详细地论述了这一点,当然也有明显缺陷,因为,作者论述的目的仅仅是知识,而非快乐。所以,前面的论述只是给出了原来论证过程的一半,由此也就显得毫无头绪。因此,在 358c6 以下,如普罗塔戈拉在 349e3 认为的那样,苏格拉底确信,没有人自愿行恶(在此苏格拉底给ἐπιέναι这个词安置了"试图达到"的含义)。无论勇者还是懦夫,每个人都只是在寻找快乐(359d7 - e1)。于是,我们可以指望的或许是这样来区分勇者和懦夫:前者在正确的比较远的地方寻找快乐,后者则由于感官迷误在错误的比较近的地方寻找快乐。勇者选择战斗和尊严,懦夫则选择安逸和耻辱。不过,这一思想行程仅仅继续进行了一小段,到 306a8 那里,说的则是勇者选择快乐。但是,作者没有解释勇者如何选择快乐,而是插入了另一个思想进程,从而快乐被排除在这个思想进程之外。这里说的仅仅只是,懦夫有可耻的恐惧,而勇者有正派的恐惧;一个出于无知,一个出于知识。因此,勇敢就是知道真正的"可怕和不可怕"(δεινὸν καὶ μὴ δεινόν,360d4 及以下)。然而,我们的感觉是,得出这个结论似乎并没有经过对快乐和痛苦的广泛研究。在 360a8 那里,这种思路的中断也很明显。"正派的恐惧"(καλὸς φόβος)与"可耻的恐惧"(αἰσχρὸς φόβος)这对概念本来就是矛盾的,因为,即使勇者也害怕在别人面前被当作懦夫(参见柏拉图《礼法》646e 以下),但是,这种观点与前面的论述无关。在这里,作者中断了对阿里斯提普的引述,而是用其他文本取而代之。

由此我们到了结尾。由于勇敢表现为知识(Episteme),于是勇敢 = 明智的这一等式得到了证明。苏格拉底似乎已经达到了自己的目的,即所有五种美德的同一。

但苏格拉底在 360e6 - 361d6 给出的总体归纳又让我们大吃一惊。到现在我们才获悉,这种证明的意图不是这些美德的同一,而是美德从属于知识。于是,我们才明白,这整个儿与美德的可教性问题有什么关联。

同样令人吃惊的是，此刻整个讨论突然陷入困惑。原因在于，在谈话过程中，双方也许已经交换了彼此的立足点——可以肯定，其中的一个立足点本身是搞笑的动机，可是，这样一来还谈得上有正确的实际对话过程吗？就两个要点来说，肯定不会有：1. 普罗塔戈拉越反对美德的同一性，就越不可能实现为美德的可教性争辩的意图——顶多对作为美德之一部分的勇敢的讨论，会导致这样的结果。2. 尤其让我们吃惊的是，据说这整个证明都是无效的。我们原本有这样一个印象，普罗塔戈拉本该有效地证明美德的可教性，而苏格拉底本该有效地证明美德的同一性，于是就应该获得一个明确的结果。但现在，这一点却成为后来争论不休的东西。

实际上情形就是如此，那个疑惑性（aporetische）的结尾仅仅是从外面贴上去的，因为，对于作者来说，有必要对苏格拉底的谈话作个收场。这就是一个框架式布局，有点像338cd的那种角色转换。这一布局保留了柏拉图风格的苏格拉底言说的典型特征。但是，编织进来的思想材料一再与这一布局产生矛盾。按照这一布局，《普罗塔戈拉》属于疑惑式（aporetischen）对话，但内容却基本上是体系性的和说教的。与这个如此疑惑性的结论最能形成对照的是预备性谈话的结尾：314b4－6在一个教条式的论证性讨论之后又特别地加了个疑惑性的尾巴。

最后还要强调一点，我们还远远未能哪怕触及到普罗塔哥拉的所有问题。我们的目标首先是，把柏拉图作品中的一个对话连贯地解释成一种诗作（Dichtung），极力强调诗作与历史文献之间的距离。因为我们觉得，混淆诗与历史范畴既不可能，也是灾难性的，就像常常发生的那样，人们可能轻信这种对普罗塔戈拉的漫画式描绘，并且认为这是苏格拉底的责任，他通过自我嘲弄把那些挖苦和嘲讽性的恭维转达给智术师们。苏格拉底的言说首先是文学创作（诗），而且，在没有把苏格拉底的形象及其朋友和对手的形象的这种诗的部分多少研究清楚之前，我们还不可以说，剩下的仅仅只是无法揭示的历史的部分。

当然，探讨这样一部诗作还得求助于一些特殊的条件。人们总是问，我们力图解释的潜在的作者意图，难道不是作者的自由吗？我们搞错了的、没有达到的意图，实际上不就经常是我们意愿（gewollt）的东西吗？这种游戏空间必须保留下来，我们绝不相信，我们已经最终回答了针对所有触及的问题的提问。但是，如果我们试图不仅把这个作品理解为诗作，而且还理解为诗作的生成（Werden），那么，就不可避免地首先要去探究对话的意图、其成功之处和失败之处、对话结构中的接缝和裂痕。

结论就是,绚丽生动的场景掩盖了如此不相一致的内部结构。苏格拉底谈话的总体结构中被塞进了极为不同的东西。在我们看来,单单那个预备性谈话就已经是由几个截然不同的声调和倾向组成的。然后,我们才能够或多或少地把握普罗塔戈拉、麦加拉的欧几里德和居勒尼的阿里斯提普。作者并没有粗糙地把这些人捏合在一起;相反,他的功绩在于,用生动活泼的对话形式来编织那些体系化的论文。但是,让人一目了然的是,欧几里德的学说也好,阿里斯提普的学说也好,所有这些重要的学说离柏拉图究竟有多远。这篇对话对于我们认识那些下落不明的苏格拉底弟子们始终有相当的价值。

这个对话在柏拉图那里最终处于什么位置,对此我们自然还没有无可辩驳的把握来确定。悬而未决的问题太多,这些问题不解决,我们就没可能搞清楚这一点。在我们看来,重要的是去解释并在一定程度上把握《普罗塔戈拉》的文学特征。

诗三百篇成书中的时代精神[1]

朱东润

诗三百篇旧传以为孔子手定，诗中所指实之故事不一，其时次甚后者为陈风《株林》一篇。小序："株林，刺灵公也，淫乎夏姬，驱驰而往，朝夕不休息焉。"灵公在位十五年，当鲁文公十四年至宣公十年，即纪元前六一三至五九九。此外则邶风《燕燕》一篇，据《列女传·母仪》篇为卫定姜送其妇之作；诗言"先君之思，以畜寡人"，则此诗作于卫定公之子献公时可知。献公在位三十三年，当鲁成公十五年至襄公二十九年，即纪元前五七六至五四四。假如诗小序及列女传之言可信，那么诗三百篇成书之日，当在这两个段落以后。

襄公二十九年《左传》记季札聘鲁，请观周乐。季札所见，和今诗三百篇顺序大体相同。假如这段记载可信，那么，诗三百篇成书，必在襄公二十九年，即纪元前五四四以前。不过这段记载是靠不住的。《左传》本来有不少的段落，是春秋后人所捏造，在成书时插入的，这是一个例证。传称"其（季札）出聘也，通嗣君也"。假如季札所通者为吴王夷末，夷末嗣位在是年五月，季札至鲁在六月，先君余祭初死，新君嗣位，季札居然请观周乐，那么他至戚以后，就不应当责备孙文子"君又在殡而可以乐乎？"假如照杜预所言，季札所通者为吴王余祭，余祭即位在鲁襄公二十五年，季札何以迟至二十九年，始到鲁国？至如篇中论郑国"其细已甚，民弗堪也，是其先亡乎？"论陈国"国无主，其能久乎！"论魏国"大而婉，险而易

[1] 【编者按】原文篇目并无书名号，今由校勘者增补。

行,以德辅此,则明主也!”都透出这是看到郑陈亡国和魏人强盛而后的言论。所以季札观乐这一段,在考定诗三百篇成书时代的时候,没有很大的价值。

有价值的却是昭公十六年(前五二六)《左传》,郑六卿饯韩宣子于郊那一段。“宣子曰:‘二三君子请皆赋,起亦以知郑志’”。“志”是记载底意义,宣子因为不明白郑国底记载,所以请郑六卿赋诗,给自己更深一层的了解。其实《左传》《国语》所记,除了郑人赋郑诗以外,诸国君臣没有一次赋过郑诗,大致宣子也不知道郑诗,所以有这个请求。这是说,直到昭公十六年,诗三百篇还没有成为通行的定本。

但是孔子一次说“诗三百”,两次说“诵诗三百”。在孔子设教的时候,诗三百篇已经成为定本了。假如我们认为诗三百篇底成书在韩宣子聘郑以后,那么此书底成立恰在孔子壮年或中年(孔子生于襄公二十二年,殁于哀公十六年,即纪元前五五一至四七九)。

这部书完成的时候,时代精神正如成十六年公羊传所说“春秋内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”。简单地说,这是民族主义高潮的时代,时代底使命是追求诸夏民族底团结,一致抵抗异民族底侵略。

孔子是有这种时代精神的,所以他说:

> 子曰:夷狄之有君,不如诸夏之亡也。(《论语·八佾》)
>
> 子曰:管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣。(《论语·宪问》)

孔子一再称管仲“如其仁,如其仁”。这种精神到孟子时代,便完全失去了原有的意义,所以孟子看不起管仲:

> 公孙丑问曰:“夫子当路于齐,管仲晏子之功可复许乎?”孟子曰:“子诚齐人也,知有管仲晏子而已矣!”(《孟子·公孙丑上》)
>
> 齐宣王问曰:“齐桓晋文之事,可得闻乎?”孟子对曰:“仲尼之徒,无道桓文之事者,是以后世无传焉,臣未之闻也。”(《孟子·梁惠王上》)

时代精神很快地消逝了,到曾西已经没有,所以孟子提到他以和管仲并论为耻,怎能怪到后来的孟子看不起管仲呢?但是在孔子时代,这样的

民族精神正是活鲜鲜的。

孔子生于鲁襄公二十二年，这年正是晋平公七年，复兴霸业的悼公已死，晋霸中衰，次年齐庄公争霸伐晋。二十五年晋人伐齐，齐人弑庄公。二十七年向戌弭兵，成为晋楚两霸的局面。昭公元年，晋赵武、楚公子围再会诸国大夫于虢。公子围回去以后，弑郏敖自立，是为灵王。昭公四年，灵王会诸侯于申，诸侯奔命者十一国，宋向戌、郑子产皆与会。自此楚人灭赖，灭陈，灭蔡，伐徐，伐吴。昭公十二年，楚灵王和令尹子革说：

> 昔诸侯远我而畏晋，今我大城，陈蔡不羹，赋皆千乘，子与有劳焉，诸侯其畏我乎！

子革说：

> 畏君王哉！是四国者，专足畏也，又加之以楚，敢不畏君王哉？（《左传》）

这一年孔子二十二岁。

楚人这样嚣张以后，再加以吴人底崛起：灭巢，入郢，伐鲁，伐齐；最后黄池之会，吴人主会。吴人号称泰伯之后，其实春秋之时，只认为夷狄；哀十三年《公羊传》说：

> 吴何以称子，吴主会也。吴主会则曷为先言晋侯，不与夷狄之主中国也。

次年哀公十四年，孔子死。可见孔子一生，恰在晋霸中衰、夷狄交侵底时候，怎样能怪他怀念齐桓管仲，分别诸夏夷狄呢？这正是那一时期的时代精神。

僖四年《公羊传》：

> 楚有王者则后服，无王者则先叛，夷狄也而亟病中国。南夷与北狄交，中国不绝若线。桓公救中国而攘夷狄，卒怗服，以此为王者之事也。

这是称道齐桓公的言论。春秋之时，中国虽然四方有蛮夷戎狄，其实东方的淮夷、莱夷，和西方的允姓之戎、姜姓之戎，不构成很大的威胁，最困难的是北方之狄和南方之楚。

狄是北方的威胁。成十八年《左传》，范文子说："吾先君之亟战也有故，秦狄齐楚皆僵，不尽力，子孙将弱。"可见狄人底威力，和诸夏的齐秦以及南方的楚国并峙。从鲁庄公三十二年秋狄人伐刑以后，人卫，伐晋，灭温，侵郑：这是狄人在东方的形势。僖二十四年《左传》，晋文公说："其后余从狄君以田渭滨。"可见狄人在西方的势力直掩到渭水平原。这个民族幸亏经过晋人底抵抗和内部的分化，才渐渐衰耗下来，但是直到春秋末年，还留着鲜虞一支，不断地和晋人争斗，人战国后，成为中山国。

南方的楚人更凶猛了，在狄人人侵之先，庄十一年荆败蔡师于莘，虏蔡侯献舞；十四年人蔡，十六年人郑，同时，更把汉水以北的诸国逐个吞灭，所谓"汉阳诸姬，楚实尽之"。幸亏齐桓公出来，凭着召陵之盟，总算楚人屈服，暂时支持一下，这是僖公四年的事。但是僖公五年，楚人灭弦，六年围许，其实也没有好得许多。到了城濮之战底前夕，情形更加急迫。最惨的是当时诸夏各国之间发生了动摇。周天子在名义上总算是一个领袖，但是正当齐桓公领导诸侯压迫楚人的时候，他甚至派人联络晋郑两国，向楚人讨好。这是僖公五年的事。以后僖公二十七年楚成王会同陈侯、蔡侯、郑伯、许男围宋。鲁人在前一年已经派东门襄仲臧文仲到楚联络，准备作楚人底向导。楚人一面围宋，一面夺获曹国，再和卫国通婚，整个的诸夏都屈服了，只剩得被围的宋人和晋齐秦三个大国。僖二十八年，晋文公用了先轸底计策，激怒齐秦，和楚人打了一仗，这是城濮之战，才算稳定了北方的大局。孔子称晋文公谲而不正，当指这一次的策略；但是晋文公之功，其实远在齐桓公之上。

僖二十八年以后的第四年，晋文公死了。次年秦人东出袭郑，晋襄公墨绖兴师，败秦师于崤。自此以后，秦晋成为世仇，支持北方大局的秦人，转而与楚接近，破坏诸夏民族底统一战线。成公十三年，秦桓公甚至联合了北方的狄人和南方的楚人，同时向晋人进攻。这是诸夏民族底大不幸。一切的祸害都导源于崤之战。

僖三十三年《公羊传》：

> 夏四月辛巳，晋人及姜戎败秦于崤，其谓之狄何？夷狄之也。

同年《穀梁传》：

> 不言战而言败，何也？狄秦也。其狄之何也？秦越千里之险，入虚国，进不能守，退败其师徒，乱人子女之教，无男女之别，秦之为狄，自淆之战始也。

这些言论都传达了这个时期诸夏民族底悲哀。

城濮之役，至晋文公之死，这短短四年中，楚人安静下来，但是晋秦分裂而后，当年楚令尹子上即北侵陈蔡，以后楚人不断地向东北进展，中间虽曾经遇过两次挫折，一次是成十六年的鄢陵之战，一次是定四年的柏举之战，可是楚人究竟地大物博，直到战国时代，依然是一等的强国。秦始皇二十三年，虏楚王负刍，二十四年平定楚地。可是仅仅隔了十四年，到了二世底时代，楚人陈胜吴广起事，最后还是楚人刘邦统一天下，中国毕竟是楚人的。不过那时楚人已经整个地华化了，在武力上吞并了诸夏，在文化上也终为诸夏所消灭。

可是在春秋时期，楚人毕竟是蛮夷。僖二十一年宋襄公与楚人期以乘车之会，公子目夷谏曰："楚，夷国也"（公羊传）。即在楚人自己，也采取和诸夏对峙的立场。襄十三年楚共王卒，子囊称为"抚有蛮夷，奄有南海，以属诸夏"（《左传》）。这更透露楚人和诸夏对抗的意境。

在"南夷与北狄交，中国不绝若线"的境地里，有识的政治家底主张，当然是团结诸夏，抵抗夷狄。第一个是管仲，他在闵公元年狄人伐邢的时候，就喊出"戎狄豺狼，不可厌也；诸夏亲昵，不可弃也"（《左传》）。于是造成齐人救邢的局面，孔子所以推重管仲者也在此。定公十年齐鲁为夹谷之会，齐景公使莱夷劫鲁侯，孔子说："裔不谋夏，夷不乱华"（《左传》），也是这个精神。一部《左传》里充满这种精神的记载。假如《公羊传》能传出孔子底微言大义，那么在所谓年时日月、崩薨卒葬这些凡例以外，也的确传出这"内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄"的精神。

时代精神在政治方面的表现如此，在学术方面，是急遽地完成几部民族性的巨著。除了《春秋》尚待写定，《周礼》、《仪礼》时代略后，《礼记》直到汉代方能完成以外，这时正在陆续完成《周易》、《尚书》和《诗经》三部巨著。

《左传》所记，言《易》者十七次，特称"以《周易》筮之"者九次，其实全部皆用《周易》。爻辞与今本爻辞皆合，而卦辞不相合。又襄九年穆姜

筮易，得艮之八，所谓"艮之八"，不可解。《国语·晋语四》，重耳在秦筮之，"得贞、屯、悔、豫，皆八也"。所谓"八"者，必非字误，而义不可知。这更证明周易是在春秋时期逐步完成的著作。

尚书也是这一时期逐步完成的著作。《左传》言《尚书》者在二十二次，但所引只有《盘庚》、《洪范》、《泰誓》、《康诰》、《吕刑》诸篇，其余杜注以为逸书而今见于古文尚书《大禹谟》、《益稷》、《五子之歌》、《武成》、《蔡仲之命》、《君陈》、《旅獒》诸篇。尤可注意的，哀十一年引《盘庚之诰》，文五年引《洪范》，称为《商书》，标题分部，皆与今本不合，恰为此书正在逐步完成中之现象。

《周易》《尚书》究于何时写定，尚不可考，但《诗经》写定之时日，尚可得其仿佛。在这样的时代精神里，我们大致可以假定《诗》三百篇是诸夏民族在对外奋斗中收集的一部乐歌集。

从这个假定出发，解释十五国风、大小雅、三颂，这二十个部门，对于周南、召南、邶、鄘、卫、王、郑、齐、魏、唐、陈、桧、曹、豳、大雅、小雅、周颂、鲁颂，似皆不成问题。这里有的是京周、岐周之诗（如大小雅，说见拙著读诗四论），有的是周同姓诸国之诗，有的是周功臣之国之诗。即如陈国，虽然是虞舜之后，但是宣十一年《左传》记着楚庄王从陈国各乡俘虏一人回去，"乡取一人焉以归，谓之夏州"。俘虏陈人底居留地，称为夏州，这更证实了陈国本是诸夏集团中的一员。所成问题的只有秦风和商颂，但是都可得到合理的解释。

淆之战以前，秦人本在诸夏集团之中，"秦晋之好"，成为后来的习语。僖二十八年四月，会晋师及楚师战于城濮，是年冬会晋侯于温，二十九年盟于翟泉，三十年会晋人围郑，到了三十三年，才有这不祥的淆之战，文公七年再有不祥的令狐之战，从此秦晋失和，成为诸夏民族底创伤。但是秦晋之间，不是没有复合底可能。成公十三年秦桓公与晋厉公为令狐之盟，襄公十四年秦晋兵争结束，二十五年秦晋为成，晋韩起如秦莅盟，秦伯车如晋莅盟，次年秦伯之弟针如晋修成（《左传》）。孔子四五岁的时候，亲眼看到秦晋莅盟修成之事，岂有不认为这是诸夏民族底大团结？而在这时期中，收集民族乐歌集者，无论是否孔子，岂有不把秦风收人的呢？

其次是商颂，商颂是宋人底作品，三家诗皆有此说，经过近人底考证，更加确定，但是即认为宋人所作，其中仍有问题。宋人之先曾和自称为诸夏者对立，其后世为周客，似不应在此诸夏集团之内。但是春秋以来，诸夏民族对外奋斗之大业，例如召陵之会，城濮之役，宋人都曾参加；郯之

战，鄢陵之战，宋人虽然没有参加正面的斗争，但是担负了侧击底任务。泓之战，宋人自己担当主角。春秋中世，宋人围彭城，收逼阳，打通晋吴交通底要道，其目光还在对于楚人的格斗。即如向戌弭兵，固然造成晋楚两霸的不幸之局，但是也正因为双方陷在泥泞中苦斗，借此为休战之地步，居心何尝不顾到诸夏？《左传》记昭公二十五年，晋赵鞅合诸侯戍王室，且输王粟，

> 宋乐大心曰："我不输粟。我于周为客，若之何使客！"晋士伯曰："自践土以来，宋何役之不会，而何盟之不同？曰同恤王室。子焉得避之！子奉君命以会大事而宋背盟，无乃不可乎？"右师不敢对，受牒而退。

宋人曾经在每次盟会里参加了诸夏底集团，到现在，晋人不容他退却，右师乐大心也只好承认。这便可理解商颂所以收入诗三百篇的理由。《诗经》有秦风和商颂，正和《尚书》有《商书》与《秦誓》一样，都是诸夏民族在对外奋斗中收集成书的集体著作。

孟子说："颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也，是尚友也。"我们了解诗三百篇作者底时代精神，同时也了解这部书完成中的时代精神，然后可以了解诗三百篇。这是中国文学底渊源，了解诗三百篇以后，我们才能知道为什么中国诗人多充满了苦难然而也坚强的精神，才能知道为什么中国人虽是不断地遭着外来的患难，然而最后还是一个不能克服的民族。

原刊：《国文月刊》第五十四期

思想史发微

《浮士德》批评史一瞥

莫光华

早在1874年，格林(Hermann Grimm)谈到歌德时就说："有关他的书籍已经成了一个图书馆，数量每天还在增多……然而研究歌德的工作还仅仅是开始，这一事业必将持续到遥远的未来。"[1]如今看来，无论是就歌德本人，还是就《浮士德》这部影响广泛、既有"戏剧"之名、又采取了诗歌形式兼具哲学奥义的不朽巨著来讲，格林的预言都已成现实：跟"红学"、"莎学"一样，"在世界范围内研究《浮士德》业已形成文学领域里的一个独立学科，被称为'浮学'"。[2] 对《浮士德》的研究、阐释与批评两百多年来绵延不绝，构成了一部可以想象却难以完全把握的"浮士德批评史"。[3]有关著述和文献浩如烟海，连德国学者也深感，要全面周详地描述《浮士德》阐释与批评的历史景观，如今是"一项单凭个别学者之力已无法完成的重任"。[4] 因而本文只拟撮其要者，勾画轮廓。为此有必要首先指出

---

① 彼得·伯尔纳，《歌德》(德汉双语版)，Inter Nationes，Bonn 1983，第189页。赫尔曼·格林(1828－1901)，艺术和文学史家，著名的"格林兄弟"之一威廉·格林之子。

② 歌德，《浮士德》，杨武能译，北京燕山出版社，2000年，第1页。

③ 关于《浮士德》的阐释与批评，《歌德手册》(Goethe－Handbuch，卷2，1997年德文版)已有比较系统的概述。本文关于浮士德批评史的描述主要依据该书有关内容和1997年以来的《歌德年鉴》(Goethe－Jahrbuch)[简称Jb.]及高中甫先生的《歌德接受史》等文献。为便于读者查找有关文献，对于转引自《歌德手册》[简称GHB]的部分引文，注中直接标明了引文出处。

④ Th. Buck(Hrsg.), *Goethe - Handbuch*, Bd. 2., Stuttgart & Weimar, Verlag J. B. Metzler, 1997. S 478.

《浮士德》发生史方面的特点：[①]这部共计12111行的诗剧，其创作过程跨越18、19两个世纪，历经作者生命中所有重要阶段，断断续续长达60多年。它不像多数经典作品那样一开始就内容完整、形式统一、版本单纯。这种特殊的创作史，在很大程度上决定了《浮士德》本身在内容和形式上独一无二的特殊性、难点和问题，也决定了其错综复杂的阐释与批评史。

一、观念和寓意：歌德时代对《浮士德》第一部的接受

从歌德开始构思和草拟后来被称为《原浮士德》(Urfaust)的初稿起，[②]伴随歌德一生的《浮士德》创作就已在作者的朋友当中引起热烈关注和评论。随着《浮士德：一个片断》(Faust. Ein Fragment)于1790年出版，《浮士德》的阐释与批评史也随之正式开场。当时，《浮士德》研究的文本基础主要是《浮士德：一个片断》和《浮士德：一部悲剧》(Faust. Eine Tragödie)(下称：第1部)。最初，阐释者和评论家们力图寻求作为"红线"贯穿于作品的某种哲学观念[③](Idee)，或者作品所包含的某种"寓意"(Allegorie)。

浪漫派理论家施莱格尔(Karl Wilhelm Friedrich von Schlegel, 1772－1829)把《浮士德》称作"理性诗"(Vernunftgedicht)。[④] 乃兄奥古斯特·施莱格尔(August Wilhelm von Schlegel, 1767－1845)则肯定作品有"哲学

---

① 歌德先后创作了《原浮士德》(约1772－1775年产生，1887年出版)、《浮士德.一个片断》(1790)、《浮士德。一部悲剧》(1808)和《浮士德。第二部》(1832)。后两者合在一起就是通常所说的《浮士德》。《浮士德》第一部发表时反响强烈，好评如潮；而24年之后发表的第2部却因读者无法理解而遭到拒绝——这种情况持续了数十年。关于《浮士德》的创作经过，参阅 A. Bohnenkamp, *Goethes Arbeit am "Faust"*, In: Jb. 1997, S. 199－211. 亦见杨武能，《走近歌德》，石家庄，河北教育出版社，1999年，第265－273页(贫瘠的土地，天才的硕果——《浮士德》诞生始末)。

② 《原浮士德》只是一些零散的戏剧场景，歌德生前未发表，仅在法兰克福和魏玛宫廷给一些朋友朗读过其中的某些部分。1887年，日耳曼学家施密特(Erich Schmidt)从一位当年听过歌德朗诵的魏玛宫廷女官的遗物中发现了记录朗诵内容的笔记本。"原浮士德"这一标题为出版者所加。

③ 观念：这个词被柏拉图称作"相"。在康德那里，它指的是一些理性概念(如：上帝、自由、永生)，它们并不对应于任何经验对象，相反，它们为经验赋予一种封闭的秩序和统一性。黑格尔用它指绝对精神(逻格斯)，它在自然和历史中物化，并在两者的发展过程中变得能够意识到自身。

④ E. Behler(Hrsg.), *Kritische Friedrich－Schlegel－Ausgabe*, München, Paderborn, Wien, 1979ff. Bd. 16, Fragmt. V, S. 315.

上的深刻性"。[1] 谢林(Friedrich Joseph von Schelling,1775 - 1854)从早期浪漫主义哲学角度出发,认为《浮士德》"加工并且也形成了神话(Mythos)",是对现实生活中的"绝对事物"的表达,达到了一种审美启示的高度。[2] 黑格尔在其《精神现象学》(1807)等论著中,大量引用《浮士德》。他把《浮士德》看作"绝对的哲学悲剧"。[3] 他研究这部作品的初衷,当然不是要诠释作品本身,而是相反:用歌德塑造的许多戏剧形象和场景来阐释自己的哲学观念和思想。此后,对《浮士德》的"寓意"研究便得益于黑格尔的强调而备受重视。这类研究被称为"寓意派"(Allgeoristen),往往是哲学家出身。例如,黑格尔主义者葛舍尔(Carl Friedrich Göschel)就把歌德这部诗剧概括为"对精神现象之所有阶段"的描述。[4] 这类阐释的出发点是:只有借助哲学才能阐明第一部要表达的观念。

对于旨在从作品中搜寻某种"观念"的这一阐释倾向,歌德生前就明确表示反对。他在 1827 年的一次谈话中说:"观念? ……我可不知什么观念!"随后他又说:"德国人啊真是些怪人! 他们到处寻找深刻的思想和观念……给什么都塞进深刻的思想和观念,因而把生活搞得难上加难……。"[5]值得一提的是,意大利哲学家克罗齐(Benedetto Croce,1866 - 1952)也反对把《浮士德》看作对哲学观念的寓意化,认为这种研究倾向会遮蔽对文学文本的美学层面的理解。[6]

二、基于文本语文学的《浮士德》研究

歌德死后,《浮士德》第二部出版(下称:第二部)。文本语文学(Textphilologie)开始对《浮士德》研究产生影响,并逐渐形成独具特色的"《浮

---

① A. W. Schlegel, *Sämtliche Werke*, *Bd.* 10. hg. von Böking, Eduard. Leibig, 1846, S. 17f.

② F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Schriften II.* 1801 - 1803. 1995, Frankfurt am Main, Suhrkamp. In: GHB. S. 480.

③ C. W. F. Hegel, *Vorlesungen zur Ästhetik*, hg. von F. Bassenge, Bd. 2. Berlin&Weimar, 1976, S. 574.

④ C. F. Goschel, *Über Goethes Faust und dessen Fortsetzungen*. Leipzig 1824. S. 38.

⑤ [德]艾克曼辑,杨武能选译,《歌德谈话录》,杭州,浙江文艺出版社 2004 年,第 131 页。

⑥ B. Croce, *Goethe.* Übers. von Schlosser, Johann. Zürich, Leiptig, Wien 1920. S. 114.

士德》语文学"(Faust - Philologie)。[1] 从19世纪80年代到第一次世界大战前后,随着《原浮士德》的发现及魏玛版"歌德作品集"问世(1887 - 1919),歌德研究进入一个新的历史时期。

于是,人们开始探讨第一、二部在戏剧和美学上的统一性(Einheit)。围绕这个问题,"完整派"(Unitarier)以歌德本人的世界观为依据,主张诗剧结构的统一性和完整性;而"断片派"(Fragmentisten)则以其创作过程的间断性或剧中某些场景的断片特征为论据,把《浮士德》视为一部断片性作品。关于作品结构的统一性问题的争论,必然涉及到歌德的文艺美学观。这个问题,或许可以从巴赫金(Mikhail - Bakhtin,1859 - 1975)对歌德审美观的理解中找到答案:"歌德的审美论述是十分矛盾的,而且这一矛盾不仅存在于他创作道路上的不同时期,也存在于同一时期内部",之所以如此,是因为"不同时代和流派都在歌德的审美观中留下了自己的印记",并且"歌德并不想调和所有这些矛盾,而把它们构筑成某种完善的体系",至于"一些研究者试图这么做,这在某种程度上是违背歌德意愿的"。[2]

同样,围绕对浮士德这一主要形象的理解和阐释,"完美派"(Perfektibilisten)认为,浮士德的一生是一个奋发有为、始于自新、终于自我赎救的过程,因而他是人生奋斗的"楷模",是一个完美的人;而"反完美派"(Antiperfektibilisten)则坚持,浮士德是一个永恒的迷途者,是一个自我欺骗的被欺骗者。此外,人们也越来越多地认识到,歌德对自然现象的执着研究[3]以及他的思维方式和相应的结论,都对他的文学创作产生了重要影响。在这方面,对理解《浮士德》有指导意义的是威廉·赫兹(Wilhelm Hertz)的研究成果。[4]

---

① 此处所说的语文学是研究文本的科学。其重要任务之一,就是确立符合作者本意的真实文本,进而要追问由此产生的文本的真实性和统一性。文本批评成果体现于相应文本的"批评版"(Kritische Ausgabe)。精细的文本批评是进行文本阐释的前提。据此,"浮学"的广义即"浮士德研究"(Faust - Studien),狭义则专指"浮士德语文学"(Faustphilologie)。1830年前后,语文学作为德国大学课程得以最终确立。

② [俄]巴赫金著,白春仁、晓河译,《小说理论》,石家庄,河北教育出版社1998年,页550。

③ 歌德最有争议的自然研究著作是其试图挑战牛顿机械论宇宙观的《色彩学》(Fahrbenlehre,1811)。关于歌德从事自然研究的概论参阅莫光华:"另一个"歌德——自然研究者歌德暨《色彩学》译序,北京,《中国书画》月刊,2004年第6期,页146 - 149。

④ W. Hertz, *Natur und Geist in Goethes Faust*. Frankfurt/Main, 1931.

20世纪上半叶,“《浮士德》语文学”在以精神史(Geistesgeschichte)[①]或观念史(Ideengeschichte)[②]和文本内部分析(textimmanente Analyse)[③]为导向的阐释实践中得到了继承和延续。可尔夫(Hermann August Korff)在其影响甚广的《歌德时代的精神》一书中视《浮士德》为歌德受惠于“狂飙突进”(Sturm und Drang)精神的佐证,[④]在其《浮士德的信仰》里又把它理解为“对圣经和基督教信仰的现代反诘”,因为它高扬了“人本主义的人”这一主题。[⑤] 第二次世界大战之后,穆勒(Joachim Müller)等人在原东德仍然坚持《浮士德》文本语文学的阐释传统。在原西德,埃姆利希(Wilhelm Emrich)的《浮士德第二部的象征》[⑥]对战后关于《浮士德》的争论产生过重要影响。作者结合歌德的世界观,通过考察诗人其余著作中的平行文本和对剧作本身的分析,试图揭示诗剧的历史动机,以及象征手法(Symbolik)对于作品所描述的诸多问题的意义。在笔者看来,这部著作受到了同时代的本体论哲学思潮的启发,是几乎所有后来对《浮士德》的“象征手法”[⑦]等问题作进一步研究的必备参考书。

继埃姆利希之后,特隆茨(Erich Trunz)基于文本语文学的《浮士德疏》[⑧]是战后另一部对后续研究影响深远的著作。特隆茨内容丰富翔实

---

① 精神史:此处指一种历史研究方法,它试图把特定历史时期的政治、哲学、艺术和文学事件理解为一个统一的、精神上的基本态度的具体表现,理解为一个总体精神的效应。这个概念由德国浪漫派理论家的F. 施莱格尔1812年论证,并逐渐植根于古典主义和浪漫派。对精神史的方法论做出系统化表述的是W. 狄尔泰。

② 观念史:对历史过程的一种观察方式,其基本出发点是,在不否认历史过程的社会内容的同时,主要从某些在历史事件背后起作用的某些观念的力量中(诸如自由、救赎、正义等观念),寻求推动历史前进的动力。观念史和社会史是当今考察历史现象时常用的一对互为补充的历史观。

③ 文本内部分析:文本内部分析是指对某一作家的某一特定作品的阐释与批评,主要以此作品的全部文本为依据,一切从文本中来,而不涉及作者的其他作品。这是文本语文学的基本阐释方法。而作品内部分析则不把某个文本作为孤立于作者及其全部创作成果的封闭性的对象,而是强调作家的全部作品之总体性、关联性和相互指涉关系,要求把任何一个文本置于由作家的全部作品构成的总体语境中考察。

④ H. A. Korff, *Geist der Goethezeit. Bd.* 1. , Sturm und Drang. Leipzig 1954. S. 287f.

⑤ H. A. Korff, *Fausts Glauben.* Leipzig 1938, S. 3.

⑥ W. Emrich, *Die Symbolik von Faust II.* , Konigstein/Ts. 5 1981. S. 262.

⑦ 席勒(Friedrich Schiller, 1759 – 1805)最先指出“象征手法”在《浮士德》中的重要性。参阅席勒1797年6月23日致歌德的书信(见程代熙主编,张荣昌、张玉书译:《歌德席勒文学书简》,合肥,安徽文艺出版社,1991年,第174 – 175页)。

⑧ E. Trunz, *Faust – Kommentar*, In: Goethe Werke (14 Bd) . Hg. von Trunz, Erich. Bd. 3. Harmburg 1948 – 1964.

的注疏,以及始于塞特豪尔(Lothar J. Scheithauer)、后由弗里德里希(Theodor Friedrich)修订的另一部《浮士德笺注》[①],至今仍是《浮士德》阐释领域影响最广的工具书之一。二战结束后,这种基于"作品内部分析"(werktimmanente Analyse)的阐释传统,首先在施泰格尔(Emil Staiger)的多卷本《歌德述评》[②]中得到了继承和发展。他把歌德作品的诸多文本和《浮士德》的一些情节织入歌德的传记,对歌德及其作品进行设身处地的研究,并从存在主义哲学的视角解读作品。洛迈尔(Dorothea Lohmeyer)的《浮士德与世界》[③]立足于严谨的语文学分析,把歌德对当时自然科学的见解视为解读《浮士德》里大量象征(Symbol)的基础。此书对研究第二部颇有价值。"歌德协会"[④]前会长凯勒(Werner Keller)则是继承紧扣文本及其历史—文学语境的阐释传统的代表人物之一。到了 20 世纪 80 年代末,又先后有阿伦(Hans Aren)和盖尔(Ulrich Gaier)各具特色的《浮士德笺注》问世。

二、从民族主义到纳粹主义的浮士德形象

拿破仑战争期间及维也纳会议之后,民族意识受到刺激的德国评论家们热衷于争论歌德的政治立场问题。人们一致抨击歌德对"浮士德题材"的处理:有的说它民族化不够,有的说它缺乏社会批判意识。在这一背景下,罗森克朗茨(Karl Rosenkranz)跳出前人按《精神现象学》图解《浮士德》的局限,率先把它置于歌德全部作品所构成的语境来考察。他就歌德著作及生平的总体论述《歌德及其著作》[⑤]充满了对歌德的敬意,同时,他也以批评的眼光探讨了一些重要问题。与这类有所保留但对作者表示崇敬的《浮士德》阐释相反,自第二部发表以后,批评、曲解和拒斥之声就不绝于缕。在当时,这主要缘于批评家们不能容忍歌德在第二部里表达的政治、民族和宗教见解。美学家费舍尔(Friedrich Theodor von Vis-

① L. J. Scheithaür, Th. Friedrich, *Kommetar zu Goethes Faust*, Stuttgart 1959.

② F. Staiger, *Goethe – Darstellung*, Bd. 1. Frankfurt/Main 1952 – 1959.

③ D. Lohmeyer, *Faust und die Welt. Der 2. Teil der Dichtung. Eine Anleitung zum Lesen des Textes*. München 1975.

④ 歌德协会(Goethe – Gesellschaft),以促进歌德研究为己任的国际学术团体,成立于 1885 年,总部设在魏玛,负责编辑出版《歌德年鉴》(至 2004 年已出 120 期)。

⑤ K. Rosenkranz, *Goethe und seine Werke*. Könisberg 1847.

cher)既盛赞第一部充沛的诗人创造力,也抨击第二部的晦涩难懂和形式笨拙;他还明确反对同时代人对歌德的盲目崇拜。① 针对批评家们对第二部的抨击,克罗齐认为,歌德主观上虽然是以严肃的态度在写作第二部,但在具体写作中却有一种游戏性质。因此,对于第二部,哲学家们惯用的那种"条分缕析式的方法"完全不合适:"真正的艺术统一性恰好寓于那种半戏谑的特质中,这种特点通常而又全面地主宰着作品的各个部分"。②

还在1847年,就有人窥见《浮士德》具有"在源头上受到了德意志民族传说之深刻而清晰影响的德意志性格"③。有论者指出,"德国人的个性,他们的深刻与思辨,他们对精神美的把握,对人的尊严的敬重,德国人的毅力与活力,乃至整个德意志的生活",都集中体现在《浮士德》里。④ 随着德意志帝国的建立(1871),以民族主义视角评判《浮士德》的趋势在德国愈益明显。森格勒(Johann Sengler)以回顾历史的目光,把这部诗剧的情节称作"德意志精神和生命史的决定性转折点"。⑤ 赫尔曼·格林把浮士德形象称作"德意志生命及德意志历史不可或缺的产物"。⑥ 甚至有人相信,歌德在"浮士德"这一素材里找到了"德意志的全部精神属性,以及这种属性在世界史上的全部意义"。到后来,浮士德就变成了"德意志精神"的一种超历史的楷模,歌德的诗剧就变成了"我们民族的著作中最最神圣的"经典,⑦它预示着"上帝还要赋予这个民族更伟大的事业"。⑧

如此这般,浮士德作为文学形象的个体性逐渐被削弱,转而被奉为特定社会制度与文化的代表,甚至被阐释成一个克服了个人主义的"真正的领袖人物"。⑨ 在尼采"超人"(Übermensch)学说影响下,有评论者说,

---

① F. Th. Vischer, *Die Literatur über Goethes Faust*. In: Kritische Gonge. Bd. 2. 2. München 1922. S. 199 – 319.

② B. Croce, *Goethe*. Übers. Von Johann Schlosser. Zurich, Leiptig, Wien 1920. S. 114.

③ E. Meyer, *Studien zu Goethes Faust*. Altona 1847. S. 32.

④ H. Düntzer, *Goethess Faust*. ²Leipzig 1857. S. 117.

⑤ J. Sengler, *Goethe's Faust*, erster und zweiter Theil. Berlin 1873. S. 28.

⑥ H. Grimm, *Goethe*. Vorlesungen. Bd. 2. Berlin 71873. S. 218f.

⑦ F. v. Dingelstedt, *Eine Faust – Trilogie: Dramaturgische Studie*. In: Deutsche Rundschau. 7 (1876) S. 383f.

⑧ H. v. Treitschke, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert*. Bd. 1. Leipzig 1879. S. 317.

⑨ J. E. Grotthuß, *Probleme und Charakterköpfe*, Stuttgart 1897. S. 9f.

浮士德就是那种"超人"或"巨人"(Titan),[1] 这样的诠释张扬浮士德的行动主义,刻意为浮士德的罪行辩护。这类批评家不顾历史和语文学上的事实,常常把浮士德等同于歌德本人,同时又把浮士德这个形象理解为"对我们全部民族特质的表达"。[2]

到了20世纪30年代,以纳粹主义意识形态为准绳的阐释风气渐成主流。既有人宣布,"世界主义者"歌德"对整个民族的贡献"甚微;[3]也有人主张,正是歌德使那种被视为"日耳曼民族特有的浮士德文化"直到20世纪仍然清晰可辨;[4]一些宣扬纳粹思想的评论者赤裸裸地表示,歌德通过抒写"浮士德式的追求"描绘了真正的"德国人"形象,并且就是这种追求才使希特勒"重新唤醒民族"并使其迈向"德意志民族存在的新时代"这一"壮举"成为可能。[5] 不仅如此,某些忠于纳粹路线的阐释者还刻意突出作品最后几幕里那种"具有伟大风范的元首般的统治"[6]。伴随这一诠释潮流,为满足特定意识形态的需要,就产生了一种非历史的批评方式和服务于现实目的的曲解:《浮士德》最终变成了一部描述悲剧性的伟人命运的"神话",并成为替这个"伟人"开脱罪责的辩护词。在这个时期,无论浮士德,还是歌德本人,事实上都已被"法西斯化"了。

三、战后对浮士德形象的反思及再反思

与上述对《浮士德》及其主人公的肯定性诠释唱反调的,是另一种诠释传统。它也着眼于作品的意识形态含义,却拒绝把浮士德视为"楷模"。哈特曼(Edudard von Hartmann)1872年就告诫批评家们,不要"误导"读者,不应"在浮士德面前蔑视自我"。[7] 针对那些旨在把浮士德奉为"超人"、"巨人"或人生"楷模"并为浮士德的罪行辩护的趋势,也一直有反对意见。不少学者撰文驳斥对歌德的神化,反对把歌德本人的生活观

---

① L. Bethold, *Goethes Faust*. Berlin 1904. S. 164.

② A. M. v. d. Bruck, *Goethe*. Minden 1907. S. 188.

③ E. Rost, *Goethe Faust. Eine Freimaurertragödie*. München 1936. S. 13.

④ GHB S. 489.

⑤ K. Gabler, *Faust – Mephisto der deutsche Mensch*. Berlin 1938. S. 9.

⑥ H. Volkelt, "*Auf freiem Grund mit freiem Volke Stehen*" —*Goethes Faust und Deutschlands Lebensanspruch*. Leipzig 1944. S. 1.

⑦ E. v. Hartmann, *Der Ideengehalt des Goethe'schen Faust*. In: Im neuen Reich. 2(1872) S. 445 – 446 und S. 498 – 508.

等同于浮士德的世界观。伯默(Wilhelm Böhm)等人指出,歌德笔下的浮士德恰好"不是一个追求更高意义的领袖",而"仅仅"是作者用以"警示所有盲目行为"的一个例子。[1]

第二次世界大战结束后不久,这种"反巨人主义"的批评成为主流,伯默等人的著作开始产生影响。此时的德国正处于物质和道德支柱双重崩溃的境地,对人道主义传统和文化价值的反思便显得尤为迫切,而歌德的作品正好为这种思考提供了文本基础。于是,人们希望借助对浮士德形象的阐释来拷问德国的历史。一些批评家把法西斯在德国的胜利看作邪恶对"德意志精神"的胜利,看作梅菲斯托对浮士德的胜利。[2] 另一些则肯定了《浮士德》的现实意义。鉴于现代人类面临坠人"虚空"的险境,他们认为,在此意义上,可以说歌德的诗剧探讨的是"关于人的问题",这个人像浮士德一样"寻求上帝",追求"至善"和"存在之充实",但却最终失败了。[3] 这类具有宗教色彩的阐释在战后为数不少。这时的"浮士德式的人"不再是纳粹时期的"楷模"或"领袖",而是被打上了消极的标志。同时,这类阐释往往受到海德格尔等人的存在主义哲学的影响。雅斯贝尔斯就曾在其题为"歌德的人性"的讲演中,把《浮士德》视为"不受限制的行为的悲剧",他指出,"歌德的人性"正是由于《浮士德》对现实的不存幻想的揭露和对获救与赎罪的希望,才清晰可辨。[4]

矫枉过正的结果是上述"反巨人主义"的批评到后来日趋绝对化,因此很快也招致反对。这些反对声音首先来自英美国家的学者。在他们那里,对《浮士德》的阐释与批评未受意识形态的拖累,"巨人"浮士德的事业及其"超人"行径一直都得到积极的评价。

在原西德,学者们也开始重新审视《浮士德》的"巨人"题旨。例如,著名语文学家施特里希(Fritz Strich)不仅很早就把具有诗剧主人公那种天性的德意志人和歌德本人称作"浮士德式的德国人",[5]而且,他还把《浮士德》看作"对一个带有作者个人特征的神秘主义的民族形象之崩溃"的描述。他认为,最后一幕里浮士德在死亡瞬间的情感是矛盾而复

---

① W. Bohm, *Faust der Nichtfaustische*. Halle 1933. S. 81.

② R. Schneider, *Fausts Rettung*. Berlin 1946. S. 6.

③ J. Pfeifer, *Goethes Faust*. Bremen 1946. S. 7f. ,S. 62.

④ K. Jaspers, *Goethes Menschlichkeit*. Rede. In: Basler Universitätsreden. 26. (1949). S. 16.

⑤ F. Strich, *Goethe und die Antike*. In: Dichtung und Zivilisation. (1928) S. 81.

杂的。[1]

五、宗教和神话视角

《浮士德》自问世起就引起不少神学阐释家的浓厚兴趣。在 19 世纪,它常常是他们对歌德进行基督教批判的文本基础。这类阐释者很少具备历史眼光,也不注重文本语文学分析。他们大都赞成"浮士德式"有作为的人应得到拯救。这一派阐释者其实是借诠释《浮士德》来批判歌德的宗教观和世界观。直到 20 世纪初期,这类批评家才开始把浮士德那种值得批判的伦理观与歌德本人的态度区别开来。奥贝劳尔(Karl Justus Obernaur)以个人对第一次世界大战后欧洲价值观普遍崩溃的体验为基础展开思考,从基督教世界观出发,认为浮士德这一形象蕴含着一个对"近代人"及其悲剧命运的譬喻,"浮士德式"罪恶深重、急需救赎的人就面临这样的命运。[2]

二战结束后,科尔施密特(Werner Kohlschmidt)本着基督教-人道主义的立场,把第二部第二、三幕中对非基督教的古代时期的描述与最后一场对基督教的形象化描绘联系起来理解,认为歌德力图寻找这两个阶段在"世界远古史上的共同根源",并"从存在和存在理解的深度"探寻其意义。他指出,"在那个源头,基督教和古代尚未在对立中分道扬镳"。[3] 继承这种阐释传统的批评家有里希特(Gottfried Richter)等人,他把《浮士德》看作"现代第一部基督教神秘剧",[4]认为它开启了重新加强人类信仰的一个视角。布尔达赫(Konrad Burdach)把浮士德题材与摩西神话联系起来考察,尝试在神话及宗教史的语境里解释《浮士德》。他从基督教价值观和"悲剧命运"概念出发展开分析,其基本见解是:浮士德并非巨人式的英雄,而是失败者。在阐释浮士德与忧愁相遇的时候,他区分了"歌德的诗意神话学"、"文学和民间神话学"以及"戏剧神话学"等层面。[5]这种考察歌德宗教观和世界观的新视角,旨在澄清歌德的"象征"概念;研究者既不刻意批判亦不粉饰作者,而是抱着一种比较客观而同情的阐

---

[1] F. Strich, *Goethes Faust.* Bern, München 1964. S. 20.

[2] K. J. Obernaur, *Der faustische Mensch.* Jena 1922.

[3] W. Kohlschmidt, *Form und Innerlichkeit.* München 1955. S. 117.

[4] G. Richter, *Faust. Ein christliches Mysterium.* Stuttgart 1973.

[5] K. Burdach, *Faust und Sorge.* In: DVjs. 1(1923) S. 12.

释态度，在精神史范围探究歌德的《浮士德》对神话题材的处理。为此，有人通过对第二部第二幕里“古典的瓦普儿斯之夜”对希腊神话的运用，研究神话的生命力在歌德作品里的复苏，并试图由此证明其意义。与此相反，也有人试图通过考证歌德所采用神话素材的来源并分析他对这些素材有目的的改造，来消解那种意义。[1]

歌德逝世后不久，《浮士德》开始被人解释成“改头换面的、德意志民族关于诸神和精灵的神话”。[2] 20 世纪 30 年代，人们普遍地把《浮士德》作为“新的神话”来处理，不仅在以纳粹意识形态为指归的阐释中如此，而且在以精神史和以文本内部分析为导向的阐释中同样如此。由于受到纳粹意识形态的歪曲，“神话”这一概念迫切需要人们冷静地思考和定义，但这一任务直到战后很长一段时期都未能完成。20 世纪 60 年代，有学者借助荣格（Carl Gustav Jung）的“原型理论”（Archtyplehre）分析《浮士德》。[3] 这种阐释虽然有意识地与先前的阐释所依据的不无问题的“神话”概念保持了距离，但仍想寻求某种超历史的、神秘主义的因素作为阐释基础。

六、马克思主义的《浮士德》批评[4]

原东德的歌德专家格尔茨（H. J. Gölz）指出：“早在科学社会主义诞生时期，在马克思、恩格斯的影响下，歌德的遗产就得到了创造性的研究”，后来，“弗兰茨·梅林（Franz Mehring，1846 – 1919）的研究虽未达到恩格斯那样的深度，但他坚决地保卫了歌德的民族意义”。[5]

20 世纪以来，马克思主义的《浮士德》批评为上述阐释传统注入了强大的活力。特别是第二次世界大战以后，马克思主义对《浮士德》的阐释

---

① K. Kerényi, *Das egäische Fest. Eine mythologische Studie*. In: ders.: Humanistische Seelenforschung. Darmstadt 1966. S. 116 – 149.

② J. S. Esch (Hg. u. a.), *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Künste*. Bd. I, 42. Leipzig 1845. S. 105.

③ G. Diener, *Faust Weg zur Helena*. Stuttgart 1961.

④ 本文不单独描述马克思主义经典作家对《浮士德》及其作者的理解与批评。有关论述参阅恩格斯的《诗歌和散文中的德国社会主义》（第二节：卡尔·格律恩，《从“人”的观点论歌德》），见《马克思、恩格斯、列宁、斯大林论文艺》（第三版），北京大学中文系文艺理论教研室编，北京，人民文学出版社，1999 年，页 52 – 74。

⑤ 格尔茨，《歌德传》，伊德、赵其昌、任立译，北京，商务印书馆，1997 年，页 212。

与批评发生了巨大影响。它力求从作品本身所处的社会和历史语境出发解释文艺作品。卢卡契首先在其《浮士德研究》[①]中从文学作品反映社会意识的角度阐释《浮士德》。他把浮士德视为封建主义向资本主义过渡的诗意的见证,并从"异化"问题的角度审视作品的美学问题。在他看来,歌德是"人道主义者"和"现实主义者",浮士德因受制于梅菲斯托而不可避免地"陷入了魔鬼那魔法般的资本主义罗网"。西方马克思主义美学的重要代表布洛赫(Ernst Bloch,1885 - 1977)把《浮士德》与黑格尔的《精神现象学》并置起来解读。他认为,《浮士德》描述了"人及其世界通过运动和劳动构成的生产史",展示了资产阶级意识形态的一种新方向和宗教观念的世俗化过程。[②]

原东德学者也大都以卢卡契的观点为基础阐释《浮士德》,并展开有关讨论,实际上涉及到如何在一种新的意识形态框架内评价作为文化遗产的歌德及其作品。为此,歌德逐渐被诠释成马克思和恩格斯的有关思想在文学上的先驱,诗剧第二部第五幕里浮士德的幻觉则被解释为对社会主义在东德最终胜利的预示。这类思想由于东德官方的认可而获得正统认识的地位。随后,"殖民主义者"浮士德的罪行被宣布为历史的必然性,并且得到了谅解。这种阐释模式逐渐经典化,并在一些学者的著作中获得总结性表述。与此呼应,出现了一大批著作对诸多细节问题展开论证。奥地利学者菲舍尔(Ernst Fischer)承袭卢卡契的观点,把歌德偶像化,颂扬他是具有远见卓识的"世界诗人"和"人道主义者",把浮士德视为所谓进步的"浮士德原则"的化身。[③] 费迈尔(Edmond Vermeil)甚至说,学者悲剧反映了"认识的革命",格莉琴悲剧反映了"爱情"的革命,而作品中那些幸福场景则体现了"欧洲社会制度"的革命。[④]

从七十年代起,当时的东西两个德国之间的学术交流逐渐增多。不断有西方马克思主义的《浮士德》阐释理念和著述被介绍到东德。原东德学者积极吸收其中的合理因素,并结合本国实际开辟新的《浮士德》阐释局面。例如,梅彻尔(Thomas Metscher)沿着卢卡契的思路,结合严谨

---

① G. Lukács, *Faust - Studien*, 1940, In: Goethe und seine Zeit, Berlin, 1950, S. 200 - 329.

② E. Bloch, *Das Faustmotiv in der "Phänomenlogie des Geistes"*. In: Neu Welt, 4 - 16(1949), S. 86.

③ E. Fischer, *Dichtung und Deutung*. Wien 1953. S. 78.

④ E. Vermeil, *Revolutionäre Hintergründe in Goethes "Faust"*. In: Heute und Morgen. 1955, S. 110.

的文本分析解读《浮士德》。[1] 多纳尔（Rainer Dorner）则以恩格斯关于“德意志的不幸遭遇”的论述作为阐释背景，把浮士德的幻觉理解为“受到封建等级制国家束缚的资本主义”图景。[2] 施拉斐尔（Heinz Schlaffer）根据本雅明（Walter Benjamin，1892－1940）的“寓意”概念，把第二部解释为对即将来临的经济和社会转型的预示。[3]

七、其他视角及当代概况

借助传记材料从心理学角度分析《浮士德》的尝试19世纪就已出现。在弗洛伊德思想的影响下，开始出现借助精神分析法的性欲象征和俄狄浦斯情结来解读《浮士德》的尝试。有的评论者仅仅把《浮士德》用作理解青年歌德的精神世界的材料。有的阐释者将荷蒙库鲁斯这一形象说成歌德对奥古斯特·施莱格尔的讽刺性影射。本雅明则认为，《浮士德》第二部是歌德“戴面具的忏悔”。[4] 有的阐释既采用了精神分析法，又结合了马克思主义的社会理论。[5] 还有学者按拉康（Jacques Lacan，1901－1981）的新精神分析理论，把《浮士德》的文本结构与一种病理治疗过程进行对照，从而在浮士德与梅菲斯托的耦合结构中重现精神分析师和患者之间的关系。尽管如此，从总体上讲，精神或心理分析视角的《浮士德》诠释对于作品的接受和影响不大。

20世纪下半叶至今，对《浮士德》的总体研究逐渐让位于诸多专题性研究。这类研究成果多为学术论文，方法论上受到了战后英美国家的文学批评传统的影响。例如：有人分析第二部里源于阿拉伯的童话和传说因素；[6]有人探讨剧中“光”的象征性；有人试图从“田园性”角度解读作品；也有人借助文本分析途径诠释“永恒女性”及其相应的形态；还有人尝试透过《原浮士德》的思路重构诗剧的全部发生史。

---

① Th. Metscher, *Faust und die Ökonomie*. In: Das Argument. Sonderband 3(1976), S. 28－155.

② R. Dorner, *"Doktor" Faust, Zur Sozialgeschichte des deutschen Intellektuellen zwischen frühbürgerlicher Revolution und Reichsgründung*[1525－1871], Kronberg 1976. S. 80.

③ H. Schlaffer, *Faust Zweiter Teil, Die Allegorie des 19. Jahrhunderts. Stuttgart* 1981.

④ 本雅明，《经验与贫乏》，王炳均、杨劲译，天津，百花文艺出版社，1999年，第191页。

⑤ R. Scholz, *Geothes "Faust" in der wissenschaftlichen Interpretation von Schelling und Hegel bis heute*. Rheinfelden 1983.

⑥ K. Mommsen, *Natur und Fabelreich in Faust II*. Berlin 1968 和 Goethe und 1001 Nacht. Frankfurt/Main 1981.

至于"现代性"等当代文论话语,《浮士德》阐释者们也并不陌生。阿多诺曾直接从第二部在其出版后被拒斥和不合时宜的历史现象中,引申出作品本身的现代性,并认为浮士德的得救象征着人可以通过爱的途径从社会的交换逻辑中获得拯救。① 新近,有学者从进化论角度探讨荷蒙库鲁斯的现代性,②或者把诗剧《浮士德》纳入欧洲文学史上的"教育诗"传统来考察。③ 但这类研究当属个别尝试。

结 语

可以看出,对于多数阐释者和批评家而言,"《浮士德》语文学"一直是立论的重要基础,而对作品内涵和主人公形象的诠释和理解,则和歌德时代以来德国社会历史文化语境的冷暖炎凉息息相关,相应地,与时代精神互为表里的意识形态之变迁密切相关。就批评视角来说,大多数现当代的文学批评视角对于"浮学"都既不新鲜,也不陈旧。之所以如此,或可归因于《浮士德》本身独具的文学性、哲学性、神秘性、象征性、寓意性、多义性等特征。这些侧面彼此交织、互相辉映,"诱使每一个时代都像是在其中看到了它的世界图像和人的图像,它的镜子"。④

---

① GHB. S. 498.

② M. Osten, *Goethes evolutionäre Reise — zur Modernität des Goetheschen Homonculus*. In: Jochen Golz, Bernd Leistner und Edith Zehm (Hrgs.), Goethe-Jahrbuch (Bd. 120. 2003) Weimar 2004, S. 216-227.

③ G. Böhme, *Kann mann Goethes "Faust" in der Tradition des Lehrgedichts lesen*? In: Goethe-Jahrbuch (Bd. 117. 2000), Weimar 2001. S. 67-77

④ 转引自高中甫,《歌德接受史(1773-1945)》,北京,社会科学文献出版社,1993 年,第 167 页

“理”范畴理论模式的道家诠释

陈鼓应

前　言

“理”范畴在中国历代哲学体系中，占有着十分重要的理论地位。自先秦至宋代，“理”哲学意涵的发展有几个重要的阶段；第一是庄子赋予“理”以描述天地万物之法则的哲学意涵，将“理”与创生万物的“道”紧密联系，并提出“万物殊理”的重要命题。同时将理与性并提，使客体与主体建立起一条通道；第二是《说卦》在庄子宇宙论的理路下，将心性论予更紧密的结合，而提出“穷理尽性”这一极有概括性的命题，这命题触及到向内探索心性及向外探寻宇宙法则的问题。第三则是魏晋时期，经王弼、郭象的阐发，“理”的意涵有了更丰富的哲学内容。王弼重总体之理而郭象重分殊之理，其思想乃宋明“理一分殊”之先导；第四则是唐代成玄英将“理”提升至“道”的高度，赋予“理”以最高本体的意涵，并且把心性论引向本体论，这两点直接开启宋明理学的哲学理论。“理”范畴的理论模式，从庄子到程朱乃循着同一思想脉络的发展。宋明理学本体与心性的结合，乃历代道家理论发展的总结，透过这一思路，方能掌握宋明理学体系的这一核心概念。

多年来，我们对中国古典哲学的研究，对于其哲学议题的提出，以及概念与命题的出现，寻找出这样几个线索：第一，哲学概念之形成，往往由

一般观念而后演变成一哲学概念或范畴;[1]第二,复合词的出现晚于单词;[2]第三,由概念发展为命题;[3]第四,哲学议题常是由未显题化到显题化的发展。[4]

依次,我们可以看出,中国哲学的重要议题及其概念、范畴,多出道家创发;其概念、范畴所形成的哲学观念丛,也一直延伸到宋明。本文主要即透过这几条线索,尝试对中国哲学"理"范畴的发展过程作"第二序"的诠释。

一、庄子首次赋予"理"以宇宙论意涵

庄子以前虽已出现理字,并未具有哲学意涵。到了庄子,其言理至少有四项重要意义。第一,老子解释万物生成时,在道与物之间缺乏中介环节,因此庄子一方面提出气化论作为道与万物生成之间的中介;另一方面提出理以补充说明万物运行的法则。到唐代成玄英之前,理范畴的主要意涵大多依循庄子而属于宇宙论范畴;第二,庄子首度言及"天理"(《养生主》、《天运》),这概念经郭象注《庄》之阐发而为程颢所突显。第三,

---

[1] 例如《易·坤》上六爻辞"其血玄黄","玄"只是表征颜色的形容词,为普通观念,而至《老子》,在《第一章》"同谓之玄"中,"玄"已是用来指称道体状相的哲学概念;又如《坤卦》中,"玄"、"牝"二者分别只是普通概念,至《老子》,"玄牝"一词则已发展为一重要哲学概念。再如"理"字,此字不见于甲骨文及金文,最早出现于《诗经》、《左传》等西周典籍中,主要为治理之意,是为一普通观念。至《庄子》,"理"字已具有宇宙论意涵,而发展为一重要哲学概念。

[2] 例如《易经》的《观卦》、《复卦》中出现的"观"与"复"二单词,至《老子》则组合为"观复"一复合词;又如《老子》中出现"玄"、"冥"等单词,至《庄子》则组合成"玄冥"一复合词(《大宗师》),此为《庄子》内篇成书晚于《老子》之明证。此外《黄帝四经》中,道字出现86次、德字出现42次,无一次道、德连用;性字出现1次,命字出现13次,无一次性、命连用;又精字出现10次,神字出现14次,亦无一例精、神连用,而道德、性命等复合词屡见于战国晚期典籍中,显见道德、性命、精神等复合词确实较单词型态晚出。

[3] 例如《易经》《损卦》、《益卦》中"损"、"益"二概念,至老子进一步构成"物或损之而益,或益之而损"、"为学日益,为道日损"等命题。老子藉损、益二概念一方面说明事物向反面、对立转化的规律;同时说明在为学与为道二不同领域功夫实践上的差别。

[4] 海德格尔曾提出"显题的"(thematic)与"未显题的"(unthematic)一组概念,参见海德格尔著《存在与时间》,(Sein und zeit),英译本参见 John Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: 1967。在中国哲学发展史中,以"理"为例,老子思想虽未提到"理",但他说到"常"、"道纪"等观念时,已隐含有后世"理"范畴的理论因素,直到庄子以后,意指天地万物及人事条理的"理"范畴出现,并构成相关重要命题后,老子关于天地万物法则理序的思想,方透过"理"范畴及相关命题而加以显题化,其后到了宋明理学,在"理一分殊"等命题中,老子未显题地关涉"理"的哲学议题方始充分显现出来。

庄子同时言及"理不可睹"、"无穷无止"(《则阳》)的一理,以及"万物殊理"(《同上》)之殊理,开启了宋明理学"理一分殊"的思路;第四,庄子首度将理与性并提,启发了宋明理学"性即理"命题的提出。从这四项意义来看,庄子言理在哲学史上实起重大影响[①]。

钱穆说:"'理'字观念之重要提出,其事始于道家。"钱先生仅举"天理"一词[②]为例。而《庄子》书中,"理"字出现多达35次,其意涵涉及宇宙论层面天地万物存在及活动的整体规律以及个别原理、万物活动的动静原理,以及理与性的关系等。

1."道,理也"——形上道体与万物理序之关系

体认天地万物活动的法则,并以之为哲学理论建构的基点,最早始于老子。老子"反者道之动"、"周行而不殆"的说法,已指出相反相成以及循环往复,是为天地万物转化、运行的规律。这规律即是"道"的体现,老子有时以"常"、"道纪"等字词来称呼它。庄子承继老子道论并加以发展,"道"作为其哲学体系的最高范畴,具有宇宙本原及存在本体的意义。其中,"道"的本体意义表现为"万化而未始有极"的大化流行,以及内在为万物的质性与运行法则。而用来辅助说明"道"的,即是"理"。"理"密切关联着"道",成为庄子哲学体系中附属在"道"本体意涵中的重要范畴。其理论地位侧重在描述"道"所体现出的万物存在法则,其中又包含普遍的万物存在法则及个别的事物自身的条理与质性二层面。例如庄子说到"万物有成理"(《知北游》)、"万物之理"(《知北游》、《秋水》、《天下》),这是就万物整体普遍的存在理序而论;而说到"依乎天理"(《养生主》)、"万物殊理"(《则阳》)时,则是就个别事物自身的质性及条理而言。无论是普遍或者个别,"理"显然是就"道"落实在物象及物性层面来说,较偏向形下领域。

"道"与"理"这种既密切关联又互有区隔的关系,庄子也明白提到。

---

① 陈荣捷先生对《庄子》的理在哲学史上的重要意义已多所阐扬。如谓:"《庄》书中,不只一次言及'大理',与理为万物之通理。因之,理不仅为一理,而且为众理……换言之,理为绝对",又谓:"同时,理亦为特殊,庄子曾谓'万物殊理',又谓'万物皆种也,已不同形相禅'。简言之,后来在佛学与新儒学中所充分发展有关理之哲学意义,具早已寓于《庄》书中。"参见陈荣捷,《宋明理学之概念与历史》,中央研究院中国文哲研究所筹备处,1996年6月,页374。

② 参见钱穆《庄老通辨》,台北:三民书局有限公司,1971年版,页342。

他说："道，理也"(《缮性》)，庄子以代表事物条理之"理"来解释"道"，因为事物条理正是道的体现。既然道体现为事物的条理，则"知道者必达于理"(《秋水》)，能掌握形上之道，自然能了解道所体现的事物条理。总结来看，庄子哲学中"道"与"理"之间，正是形上之"道"体现为万物理序之关系。

2."万物殊理，道不私"——道与理之"一"与"多"的关系

庄子哲学中，除了形上之道落实为万物理序的关系外，若就"道"的普遍性与"理"的殊别性一点来看，"道"与"理"之间还呈现出"一"与"多"的关系。

老子哲学中，"道"创生万物后随之内在为万物的"德"，"德"是万物对"道"的分受，也即是"道"在万物层面的落实。万物的"德"一方面体现着绝对之"道"，同时也展现个物独特的自性与内涵。依次，老子哲学的"道"在内化于万物而为"德"后，道绝对之"一"便散殊为万物之德的"多"。

庄子承继老子的理路，阐明"道"在形成万物后，内在为万物的"理"与"性"。例如《天地》篇"泰初有无"一段，庄子提出"道"在创生万物的初始仅是"无"，既没有具体的形象也不可名状。其后产生混沌未分之"一"气，而后分阴分阳，阴阳二气交聚而始生万物。随着万物成形，道随之内在为万物的条理，此即"物成生理"；而随着形体保有了精神，道亦内在为万物的仪则而为"性"，此即"形体保神，各有仪则，谓之性"。无论是内化为万物的"理"还是"性"，绝对的"道"随着万物的形成，已散殊、遍在于在万物之中，这也即是庄子所说的"道无所不在"、"物物者与物无际"(《知北游》)之意。因为绝对之"道"散殊，遍在于万物而为"理"，"道"与"理"之间，便同样是"一"与"多"的关系。"道"与"理"的这层关系，庄子这么阐明："万物殊理，道不私。"(《则阳》)万物自身各有其条理，而这些条理正是道遍在于万物自身的体现。

庄子"万物殊理"命题之提出，在哲学史上正有其划时代的意义[①]，而"道"与"理"之间一与多的关系，更成为宋明理学"一实万理"、"理一分

---

① 其后，韩非在庄子道与理之一与多关系上，做出进一步的发挥，视道为万理之总合。他说："万物各异理，而道尽稽万物之理。"(《解老》)

殊"等宇宙论及本体论体系建构的理论源头,此点留待讨论宋明理学时再予析论。

3. 动静之"理"——气的阴阳动静之理序

在"理"的阐发上,庄子还首度提及动静之理。《庄子·天下》篇中说道:"动静不离于理","理"指向动静的原理及准度。至于此原理及准度为何?《庄子·天道》篇中做出说明:"静而与阴同德,动而与阳同波",将动静之理与阴阳二气及其属性相连结。动之理合乎阳气之质性,静之理符合阴气之特质。如此将动静与阴阳做出连结,等于间接提出了"阳动阴静"之理。

庄子这阳动阴静的观点,成为哲学史上关于阴阳动静关系的最早立论,并影响了后世关于阴阳动静的论点。如宋明理学中,周敦颐《太极图说》说道:"无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。"其中,"动而生阳"、"静而生阴"的说法,即是庄子"阳动阴静"的发挥。另外宋明理学关于理气动静关系的讨论,也是建立在庄子阳动阴静说的基础上。

4."和理出其性"——理与性并提

《庄子·缮性》篇开头提到:"古之治道者,以恬养知;知生而无以知为也,谓之以知养恬。知与恬交相养,而和理出其性。"这一段文字有几点值得注意:(一)这是哲学史上,最早将"理"与"性"并言,并且申论了二者的关系;(二)文中所言"知与恬交相养,而和理出其性",其中的"知"与"恬"分别对应了"理"与"和",意谓人在客观认知("知")与内在修养("恬")并重之下,即能因持守本性,而得以洞知事物客观条理("理"),涵养淳和本心("和")。其后《说卦》"穷理尽性"的提出正是依循这样的思路。(三)持守本性是庄子修养论中的重要原则,既然认知事物客观之"理"与持守本性密切相关,庄子对于"知"便不得不作进一步的申论。《庄子·庚桑楚》中有一段文字提到:"道者,德之钦也;生者,智之光也;性者,生之质也。……知者,接也;知者,谟也;知者之所不知,犹睨也。"所谓"知者,接也","接"指感官接触;而所谓"知者,谟也","谟"即指理性思维。庄子区分了理性之知与感性之知,并强调两者在人认识过程中

的重要性。另外,这段文字中,庄子亦将“知”与“性”并论,间接申论了认知与持守本性的相关性,而这亦在《说卦》“穷理尽性”中得到进一步的发挥。

二、《说卦》“穷理尽性”在主客架构下的哲学意涵

庄子首次赋予“理”以宇宙论的哲学意涵,同时将“理”与“性”并提而言及二者关系。《说卦》乃在庄子立论的基础上,提出了“穷理尽性”的重要命题。[①]

《说卦》开篇即言:“圣人之作《易》也……和顺于道德而理于义,穷理尽性以至于命。”这段文字在关于“理”方面,有几点值得讨论。

1. 由“道”“德”至“理”“义”

《说卦》将“道”、“德”、“理”、“义”并提,见于《庄子》,并且论点一致。《庄子·缮性》篇云:“夫德,和也;道,理也。德无不容,仁也;道无不理,义也。”此处“道”与“德”并提,而“道”体现在事物客观条理上即是“理”,在人道上按“理”行事即是“义”。从“道”、“德”到“理”、“义”构成了形上到形下的价值贯穿。而《说卦》所言:“和顺于道德而理于义”,“而”是“因而”之意,呈现出因果上的顺递,意味能“理于义”乃因“道”、“德”的落实,正是顺着《缮性》篇中的理路而来。从这里可看出《说卦》对《庄子》的继承。

2.“穷理尽性”的涵义

除了“道”、“德”、“理”、“义”并提,《说卦》文中最重要的即是提出“穷理尽性”一命题。“穷理尽性”的提出,含有三点重要意义:其一,“穷理尽性”除了来源于庄子“理”与“性”并提,同时视“穷理”为“尽性”的前提,乃对庄子在认知事物条理与持守本性之间,亦即“理”与“性”之间的关系,做出了进一步的阐释;其二,“穷理”与“尽性”各自有不同的面向,前者向外在探索宇宙现象及规律,着重理性认知;后者向人类自身探讨其

---

① 陈少峰《宋明理学与道家哲学》曾言及:“理学家所欣赏的《易传·说卦》之‘穷理尽性以至于命’,大概出于庄子之说。”见该书,页16,上海文化出版社,2001年版。

存在样态及性能，侧重内省与直观。两者继承了老子"为学"与"为道"两个侧面，只是修正了老子在"为学"方面的不足；其三，"穷理尽性以至于命"的完整意义，即是人透过"为学"与"为道"的相辅相成，最终对宇宙人生整体必然的原理（"命"），加以深刻的把握。至此，也即《说卦》后文所言："顺性命之理"的意蕴。

总结来说，《说卦》由主客关系架构提出"穷理尽性"的论点，对于庄子"理"与"性"关系的讨论作了进一步发挥，这是《说卦》在"理"范畴内涵上的主要突破点。

三、王弼、郭象对于"理"的阐发

至魏晋时期，王弼、郭象透过注解《老》、《庄》等典籍，又进一步丰富了"理"的内涵。王弼着眼于总体之理，郭象则重视分殊之理。① 整体而言，王、郭在关于理的性质、理与性以及理与情关系之诠释上，都对宋明理学的发展起了相当程度的影响。②

1. 王弼对于"理"的诠释

在王弼的经典注释中，他以"理"来指称万物存在活动的法则。他说："物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。"（《周易略例·明象》）王弼肯定了各类事物个别存在发展的有序性及合理性，并提出"宗"及"元"作为统贯于各类事理间的最高原理。③ 因

---

① 陈少峰引冈田武彦教授说："王弼强调理的超越性与普遍性，因此我们可以说他是以理一为本，郭象则就个体与事实论理，也就是说他重视理的内在面，因此我们可以说他乃是以分殊为本。克服这种理一分殊论而加以儒教化即成了宋儒的理一分殊论。"同上注，页87–88。

② 王弼言"理"，本文着重阐发其"至理"及"所以然之理"的意义，其"情理"连言（见《丰》卦象传注）、"事""理"对举，则未及深论。王弼"事""理"对称，见于《睽》卦注："同于通理，异于职事。"（钱穆曾说："此条最当注意。厥以后理事对立，唐代华严宗最畅其旨，而语实本此。"参见钱穆，前揭书，页348。）又王弼注《论语·里仁·吾道一以贯之章》云："夫事有归，理有会。"纵观古代哲学史上"理事"一对范畴的出现，始于王弼，经韩康伯注《系辞注》提出"事显而理微"说，至程颐谓："至显者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，微显一源。"（《遗书》卷二十五）这其间思想脉络历历可寻。

③ 冯友兰言及王弼论"一"和"多"的问题时说："王弼关于一般和特殊的理论是相当简明扼要的，特别是'物无妄然，必由其理'，把一般说成是理，这在中国哲学史上是很有影响的。"见冯著《中国哲学史新编》第四册，页51，人民出版社，1986年版。

此,王弼论"理"也即在殊理与共理的关系上展开。不过,相较于殊别事理,王弼显然更着眼于统宗会元之"至理"、"理极"等共理层域的讨论。

"理"的三要义——所以然之理、本然之理、必然之理

在殊别事理层面,王弼首先认定事物自身,特别是人事上,必有其存在的原因及依据、固有的构成条理,以及客观的活动定则。他分别称之为事物的"所以然之理"、"本然之理"以及"必然之理",三者互相关联而为王弼论理的主要意义。[①] 如谓:

> 夫识物之动,则其所以然之理皆可知也。(《乾卦·文言注》)
>
> 处上讼下,可以改变者也,故其咎不大。若能反从本理,变前之命,安贞不犯,不失其道,为仁由己,故吉从之。(《讼卦·九四爻辞注》)
>
> 明祸福之所生,故不苟说;辨必然之理,故不改其操。介如石焉,不终日明矣。(《豫卦·六二爻辞注》)

引文中的"本理"、"必然之理"皆就人事层面而论,不过主要是就人事上特定的具体处境而言其原因依据、固有的条理及发展定则,并非就人事总体而言,因此属殊别之理。然后"所以然之理"的提法,王弼的确思考了人事总体的共同原理,甚至触及万物总体之最高理序。

至理——殊理之统宗

王弼在论及共理层面时,提出"至理"、"理极"等作为众理的最高共相:

> 夫能全用刚直,放远善柔,非天下至理,未之能也。故乾元用九,则天下治也。夫识物之动,其所以然之理皆可知也。(《乾卦·文言注》)
>
> 道有大常,理有大致。执古之道,可以御今。(《老子·四十七章注》)
>
> 未有反诸其身而不得物之情,未有能全其恕而不尽理之极也。能尽理极,则物无不统。(《论语·里仁注》)

---

① 钱穆云:"所以然之理,本然之理与必然之理,为理字涵义之三大纲,王弼均已举出。而就其统宗会元者言,则为至理。此后宋儒言理,亦无逃此范围矣。"参见钱穆,前所揭书,页347。

引文所言"至理"、"理极"等皆是用以指称总括众理的最高原理。另外,王弼进一步以此究竟之理来解释"道":

> 夫事有归,理有会。故得其归,事虽殷大,可以一名举;总其会,理虽博,可以至约究也。辟犹以君御民,执一统众之道也。(《论语·里仁注》)

引文所言"理有会",即由众理之统会而言最究竟之理,此"总其会"之"理"即是"道"。[①] 王弼以为,掌握众理的关键,即在于能否把握这统会之理,这究竟之理把握到了,便能执简以御繁地轻易穷究众理而统领众物。这里王弼引黄老以解《论语》,将究竟之理统会众理的逻辑关系,连接到黄老"主道约"以及"指约而易操"的政治思想上。

总言之,王弼论"理",共同涉及共理与殊理间的关系,虽未如郭象在殊理层面细致展开,然而已可看出对宋明理学"理一分殊"论点不可轻忽的影响。

2. 郭象对于"理"的诠释

王弼、郭象的玄学将中国古代的思辩哲学推向了一个高峰,以"理"范畴为例,郭象继承王弼之共理("至理"),而又另树"独化之理"。郭象言"理"多达百余次,其如此重视"理",为哲学史各著作中首见。郭象言"理",有以下几项重要意涵:

(一)郭象谈理,新创许多名词,如"全理"、"宜理"、"生理"、"万理"、"正理"、"我理"、"人理"、"命理"等,其中以"独化之理"最为独特。

(二)郭象承袭王弼"至理"之说,谓"至理为一"、"至理无言"、"至理畅于无极",赋予理以本体论之意涵。

(三)"理""事"一对概念,始自王弼,郭象亦屡言及,如谓:"事由理发"、"事有必至,理固常通"、"虽是人事,然皆在事理中来"等。郭象复以

---

① 于此,钱穆云:"大率言之,唐以前人多言道,宋以后人多言理,以理的观念代替出道的观念,此在中国思想史上为一大转变。王弼可谓是此一转变之关捩也。"参见钱穆,前所揭书,页350。

"理""迹"对言("理至则迹灭"),并以"物""理"对举(如谓:"理有至分,物有定极"、"物有自然,理有至极"、"理与物……暗付自然"),此亦与"理""事"对称同义,宋儒正依此一思维展开"理""事"关系、"理一分殊"等论题。

(四)郭象屡言"天理",对程颢当有所启发。[①] 对"天理"一词,首创于《庄子·养生主》。《庄子》外篇并将"天理"与"人事"对举(《天运》:"夫至乐者,先应之以人事,而顺之以天理"),郭象注《庄》,又继《乐记》作"天理"、"人欲"之分,这一思路开启了宋明理学关于天理与人欲的讨论。

(五)庄子谓"和理出其性","理"、"性"对称始于庄子,郭象则在这一对范畴上着力最多(其言"性",多达 271 次,言"理"亦达 173 次)。由于"性分自足"乃郭象思想之核心,因此学界多集中于关注郭象言"性",而未及"性""理"对举之阐述(如谓:"理虽万殊而性同得"、"性分之固当……和理在身"、"性得者,达理也"等)。

在上述郭象言"理"之多项重要意涵中,我们集中于展现郭象对于分殊之理、独化之理,以及性与理之关系的阐发。

"物物有理"与"独化之理"

郭象言自性之说、畅独化之论,一方面由性分自足的角度来肯定个物的存在价值;同时排除外力干预,强调事物自身运动变化的自因自力。二者表现在理范畴诠释上,即分别呈现为对于事物各具条理的肯定,以及对事物自身变化条理的阐释。

在肯定事物自身各有其条理方面,郭象说:"物物有理,事事有宜"(《齐物论注》),阐明物物自身各有其存在条理。在肯定物物有理的前提下,郭象进一步列举出各种分殊之理。例如他提到"人理"、"民理"以及"我理"等诸多人事之理,并语及"群理"、"万理",以及"物理无穷"等以总言殊理之无尽;另一方面在对事物自身变化条理的阐释上,畅独化之理以阐明事物自身变化的自然与必然性。他说:"推而极之,则今之所谓有待者,卒至于无待,而独化之理章矣。"(《寓言》)又言:"卒至于无待,而独化之理明。"(《齐物论》)所谓独化之理,即指事物自身活动的条理,以

---

① 谢良佐《上蔡语录》中引述程颢尝曰:"吾学虽有所受,天理二字却是自家体贴出来。"(又见《程氏外书》卷十二),实则"天理"一词始于《庄子》,郭象注《庄》并加以阐发。程颢言"天理",显然难以排除《庄》书,以及郭象注《庄》之影响。

及事物自身彼此相应相待所产生的客观变化发展。因为此理非外力主宰构成，故称独化之理。无论"物物有理"还是"独化之理"，郭象深入阐发了分殊之理的各种意涵，这正是其诠释"理"时的独特处。

理与性

正如前文论及，《庄子》最早将性、理并言，并提出"和理出其性"（《缮性》）之重要命题。其后《说卦》顺承《庄子》将人性论纳入宇宙论思考的理路，提出"穷理尽性"命题，做出进一步的发挥。至魏晋，王弼着重阐发总体之理，郭象则在继承王弼共理之论的同时，更侧重于阐发分殊之理。亦即由个物自然变化以及性分自足的角度来阐扬独化之理与个物之理。郭象既然同时言及总体之理，以及自性层面的分殊之理，则郭象在诠释理时，必当论及至理与殊性（分殊之理）之间的关系。这涉及到郭象对于性、理关系的讨论。他说：

> 性分各自为者，皆在至理中来，故不可免也，是以善养生者，从而任之。（《达生注》）
>
> 任其天性而动，则人理亦自全矣。（《人间世注》）
>
> 患去而性得者，达理也。（《人间世注》）
>
> 夫物各有足，足于本（"性"）也。……本至而理尽矣。（《大宗师注》）
>
> 苟知性命之固当，则虽生死穷达，千变万化，淡然自若而和理在身矣！（《德充符注》）

所谓"性分各自为者，皆在至理中来"，郭象首先视众物之自性为至理之落实。换言之，各各自性源自至理之同时，正蕴含至理于其中。转换至价值论层面，在行动实践上，各各自性若能自足圆全，便是将所含之至理体现出。这也即是引文中任性全理、得性达理、足性尽理等说法之义。无论是本原上的至理为性分之本，还是价值论上的任性以全理，郭象将《庄子》以来性、理二者的关系，带到一个建立在一般与特殊关系的连接点上：自性是特殊，却蕴含、体现一般之至理于其中；或者说一般之至理，同时内蕴在特殊之自性中。这样的理、性关系，透过成玄英进一步阐发后，成为程朱继承下来，以建构其"理一分殊"之说的方便利器。

总言之，在"理"的诠释上，郭象虽继承王弼"至理"之论而在共理层面有所提示，却更着重于阐发分殊之理，并以此成为其诠释理范畴时的特

色。除了着重阐发分殊之理，郭象循《庄子》理、性并提的脉络，在理、性关系上进一步提出任性全理、得性达理等论题，透过唐代成玄英进一步的阐发，而为程朱理学"性即理"命题的提出做出了理论上的准备。这是郭象在诠释"理"范畴时承先启后之处，可惜学者在论及郭象时却多所忽略。

四、成玄英将"理"提升为本体论最高范畴

魏晋以后，再度赋予"理"范畴以重大理论突破者乃是唐代成玄英。他在"理"的阐释上，不但承继《庄子》以来"理"的主要意涵并加以突破，同时下启程朱理学理本论体系的展开，地位极其重要。要言之，成玄英在"理"诠释上的突破，至少有三项重要意义：

（一）魏晋以前理的概念基本上依循着《庄子》宇宙论范畴的进路，到唐代成玄英始将之提升为本体论最高范畴。[1]

（二）《易传·说卦》依循着《庄子》有关"理""性"并提的哲学议题，总结出"穷理尽性"的命题。此命题历经汉、魏数百年未受重视，直至成玄英始大加阐发。例如成玄英以道统摄理与性，亦即统摄主体与客体二者，因此欲把握道，即须同时穷究理与性——探讨主体之心性与客体之法则关系的课题。[《道德经义疏》共论及"穷理尽性"5次（第1章2次，第37章、43章、64章各论及1次）；《庄子疏》中则共论及7次（《庚桑楚》2次、《大宗师》《天地》《天道》《知北游》《则阳》各1次］。

（三）成玄英将理与性提升至本体论层次，试图将传统心性论议题引向本体论中，此一思想进路为程朱开辟了一个崭新的方向。

以下即就这三项意义加以论述：

1."理"即"道"

由《庄子》所开启的宇宙论范畴诠释进路中，"理"是"道"在经验事物层面的体现，特别指事物本身的条理，以及万物运行的律则。这一条诠

[1] 向以来，学者多以为"理"为本体论最高范畴始于二程。经《道家文化研究》19辑诸多学者的论证，才澄清了理提升为本体论最高范畴乃始于成玄英。（请参考《道家文化研究》19辑汤一介、李刚、李大华、崔珍哲等学者之论作）

释进路历经《说卦》一直到魏晋王弼、郭象，无论在共理还是殊理层面的讨论，基本上仍蕴含此一路向。一直到成玄英，"理"的诠释进路有了根本上的改变，并且有了重大的突破。

成玄英集中以道、理、性三范畴的关系架构，作为其以"穷理尽性"为核心命题来展现物我相融、境智相泯之重玄学的基础。他说："道者，虚通之妙理，众生之正性也。"(《道德经义疏·62章》)一方面成玄英不再将"理"隶属为"道"的形下体现，而是作为本体论范畴时，直接将理等同于道，二者同为最高本体论范畴；另一方面则视性为道，亦即理的内在化，将心性论与本体论连结起来谈论。整体而言，即是以道统摄理与性二者。

在本体论上将理等同于道，成玄英以变文同义的关系来论述二者。他说：

> 量等太虚，无来无去，心冥至道，不灭不生，既与此理相符，故义说为久。(《道德经义疏·16章》)
>
> 知此不言之言是淳和之理者，乃曰体于真常之道也。(同上·55章)
>
> 善修道之士，妙体真空，达于违顺，不与物争，故能合至理之自然，契古始之极道。(同上·68疏)
>
> 道者，虚通之妙理；物者，质碍之粗事。而以粗视妙，故有大小，以妙观粗，故无贵贱。(《庄子·秋水疏》)
>
> 夫能达理通玄，识根知本者，可谓观自然之至道也。(《同上·知北游疏》)
>
> 至道，理也。(《同上·知北游疏》)

成玄英言理，除了引文中的"至理"、"妙理"、"淳和之理"外，尚有"玄理"(《道德经义疏·56章》)、"无形之理"(《同上·15章疏》)、"幽冥之理"(《同上·73章疏》)等说法。诸般对于理的形容，无非在彰显理超言绝象的本体高度。这样的理，成玄英将之与道变文同义，直接与道同置为最高本体论范畴。

在理论模式上，成玄英显然将《庄子》以来在理的诠释上，由宇宙论进路转换为本体论进路。这除了继承王弼畅总体之理的思路外，透过疏解郭象注《庄》，成玄英似乎表现出对于郭象过于重视分殊之理的修正。

2. 穷理尽性——境智相泯

成玄英既然将理提升为与道同为本体论最高范畴，则在修养论上，如何体证终极至道便等于是如何“穷理”的问题。成玄英承郭象性、理之论，亦视性为理的落实。因此，所谓“穷理”，实则与“尽性”便是一事。成玄英因此屡言“穷理尽性”，[①]作为修养论上达至最高境界之途径[②]。我们先讨论成玄英关于理、性关系的阐释。

理与性之连结

在理、性关系上，成玄英承继郭象，也认为“性”正是“道”，亦即“理”在万物内在的落实。他说：“道者，虚通之妙理，众生之正性也。”(《道德经义疏·六十二章》)既然众生之性即涵蕴着理，则成玄英在价值论上便依循郭象任性全理之理路，进一步提出复性以显理之说。他说：

> 人禀性自然，各守生分，率而行之，自合于理。(《庄子·缮性疏》)
>
> 率性而动，不舍我效物，合于正理，故不乱。(《庄子·庚桑楚疏》)
>
> 绝偏尚之仁，弃执迷之义，人皆率性，无复矜骄，孝出天理，慈任自然。(《庄子·渔父疏》)

我们可以看到，在价值理论层面，成玄英对于理、性关系的阐释，大抵不出郭象任性全理的意涵，只是，郭象言理、性关系，不离一般与特殊的关

① 成玄英论及“穷理尽性”者如下：“穷理尽性，不可思议，所以提称道德”(《道德经义疏·1章》)、“妙极精微，穷理尽性”(《同上》)、“遣之又遣，玄之又玄，所谓探幽索隐，穷理尽性者也”(《同上·37章》)、“斯乃穷理尽性，盖世之谈，世间名教，罕能逮者”(《同上·43章》)、“圣人穷理尽性，亦无为无不为”(《同上·64章》)、“内放其身，外冥于物，浩然大观，与众玄同，穷理尽性”(《庄子·大宗师疏》)、“即有即无，即寂即应，遣之又遣，故深之又深。既而穷理尽性”(《同上·天地疏》)、“圣人灵鉴洞彻，穷理尽性，斯极物之真者也”(《同上·天道疏》)、“穷理尽性，自非玄德之士，孰能体之”(《同上·知北游疏》)、“物我冥符而穷理尽性者，故为外物之所归依也”(《同上·庚桑楚疏》)、“穷理尽性，虚妙之甚，不复可加矣”(同上)、“智周万物，穷理尽性，物我不二”(《同上·则阳疏》)。

② 汤一介云：“成玄英提出‘穷理尽性’作为达到超越境界之途径。”见《道家文化研究》19辑。

系架构；而成玄英认为人只要率性而行，则"自合于理"，似乎已然将性与理直接连结起来。这似乎已从逻辑上一般与特殊的涵蕴关系，转变至以近于同一的关系来呈现出性即理的意涵。虽未提出"性即理"命题，然而二程所言"性即理也，所谓理，性是也"（《二程遗书》卷二十二下），以及朱熹"只是道理，在天曰命，在人曰性"（《朱子语类》卷五）、"无极之理，便是性"（《同上·卷九十四》）等说法，显然即承郭象、成玄英之说而发。

境智相泯之境

《说卦》"穷理尽性"的意涵，是在主客架构中，包含向外在探索宇宙现象及规律，以及向人类自身探讨其存在样态及性能。成玄英立基于《说卦》的架构，以"穷理尽性"来试图对宇宙人生作整体的把握。[①]

成玄英将"理"提升为最高本体范畴，"穷理"便意味着对于宇宙整体真相的洞彻；而"理"内在而为人之"真性"，成为心性修养复归的方向，"尽性"便意谓人真常之性的复归。二者实涵括了客体与主体、物与我，甚而天与人的关系。然而穷理与尽性并非二事，[②]成玄英既然视人之真"性"为"理"的内在，甚至倾向于视理、性二者为同一关系，则性、理之不二，让穷理尽性即为二事一体完成。其开展的境界正也意味着物我、境智之相泯。成玄英说：

> 夫智周万物，穷理尽性，物我不二，故混同一体也。（《庄子·则阳疏》）
>
> 物我冥符而穷理尽性者，故为外物之所归依也。（《庄子·庚桑楚疏》）
>
> 微妙是能修之智，玄通是所修之境，境智相会，能所俱深，不可以心识知。（《道德经义疏·15章》）
>
> 妙契所修，境智冥会，故无辙之可见也。（《同上·27章》）

---

① 一般学者多强调"穷理尽性"之说始于二程，实则成玄英开始将《庄子》"理"的宇宙论内涵转移至本体论层面，并作为心性论建立的基础。

② 成玄英认为穷理与尽性并非二事，这影响了程颢"穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序"以及程颐"穷理尽性至命，只是一事"（《二程遗书·二上》）的论点。

成玄英言物与我、境与智实寓理与性之关系。而理与性既然不二，物我、境智，在穷理尽性中当然亦是一而不二。成玄英集中由"穷理尽性"命题，在所开展的主客一体中，解释了中国哲学探讨的如何泯融自我与他人、人与自然("天")，能知("智")与所知("智")等的课题。此是其论理之一大突破。

总结成玄英在"理"范畴诠释上的突破，他首次将"理"提升为最高本体范畴，同时由理、性不二，透过"穷理尽性"而开展物我合一、境智相泯之境[1]，这些论点对程朱理学都产生深刻的影响。

五、程朱理本论的提出

大体而论，无论称为理学或道学，其哲学议题承乃自老庄。理学在伦理议题上主要依循孔孟儒家论题；然而其形上体系的建构，无论是理气关系或道器关系之论点，则是立基在老庄道论上。

关于"理"范畴的诠释，至宋明理学有了更深刻的突破，并成为此时期哲学的核心议题，这尤其表现在程朱理本论的体系中。[2] 就理论议题来看，程朱理本论主要是建立在几个论题中：分别是理气论、理一分殊以及修养论上的格物致知之说。程朱在这些论题上的展开，乃是承继了从老庄以至成玄英在"理"范畴的相关论点，以下择要析论：

1. 道家理论架构下理气论的提出与发展

原始儒家哲学重在阐发道德主体的人性内涵，并未着力于建立人性价值的形上根据。其伦理价值的展开，乃建立在人性中以情感为基础的道德自觉上，然而缺乏形上依据。儒家认定的道德自觉，虽定位为普遍人性之内涵，[3]终究难摆脱属于信仰或理念的主观色彩。程朱理学正是体

---

① 成玄英"境智相泯"之论，除集中由"穷理尽性"展开，亦承王弼理、事对举之说，而在理、事关系中呈现。如言："至德之人，即事即理，即道即物……道得之者，只为即事即理，所以境智两冥，能所相会。"(《道德经义疏·23章》)

② 张岱年说："伊川的'理'之观念，实是古代道家之道之变化。"(《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，P.58)。

③ 孟子论证恻隐之心乃以"今人乍见孺子将入于井，皆生怵惕恻隐之心"(《孟子·尽心》)，指向情感的普遍人性基础。

察到先秦儒家这方面的理论特色及局限，因此试图为儒家哲学建立稳固的形上基础。

程朱的理气论旨在为儒家思想奠以形上基础，然而不论是在"理"的本体意义，或是理气关系的探讨，则都是建立在老庄的道气论与庄子理气关系的理论架构基础上。甚至，其"理"的最高本体意义以及"理"对于"气"的主导关系，更是直接继承了唐代道家成玄英的论点而来。

继成玄英将理作为最高本体范畴

朱熹承二程标举"天理"的思想，提出"理"作为万物存在的最终根源与依据。他说："未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有天地；若无此理，便无天地，无人无物，都无该载了"（《朱子语类·卷一》），这样的"理"是独立于万物之外，存在于万物之先的。前者指出"理"的超越性；后者则透过"理"对气的主导，进一步表现出"理"落实为万物存在原理的逻辑优先性，而呈现为最高本体范畴。

程朱"理"的这一理论，是依循着老庄道论的理论，并且直接继承了成玄英最高本体范畴的"理"而来。正如前文所论，老子未言及"理"，庄子论及"理"则偏向经验层面而用以描述事物的性质与条理。"理"在老庄哲学体系中并非最高哲学范畴，"道"才具最高本体意义。老子的"道"独立于万物之上，作为万物存在的本原依据。[1] 庄子言"道"，亦指出其独立无待、先于天地，并为万物存在之根源及原理。[2] 因此，程朱虽在论述上主要透过《易传》太极阴阳思想以建构其理气论，然而其理气论中涵具老庄道论模式，以及《易传》本身所涵道家形上思维，[3]率可表明朱熹显然依循老庄道论的思维模式，改以"太极"[4]、"理"之概念取代老庄之"道"，而推演其理本论的思想。

理气先后

程朱理本论体系中"理""气"关系的展开，除了跟老子道与万物之

---

[1] 老子言"道"："先天地生，寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆。"（《25章》）

[2] 庄子言"道"："自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。"（《大宗师》）

[3] 关于《易传》与道家思想的关系，参阅拙著《易传与道家思想》，台湾商务印书馆，1994年版。

[4] 朱熹"理"或"太极"的提出，仍然是在道家语言概念的脉络中，朱熹使用"太极"一词，在论述上虽主要针对《易传》，不过《系辞》中"太极"一语，正是源自《庄子》

间,以及庄子理与气之间的关系脉络有密切的关联外,更是在成玄英理在气先以及理主导气观点[1]的基础上作进一步发挥。

程朱理学关于理气关系的讨论可集中透过朱熹的论点来呈现,其中理气先后的关系是探讨的重点。朱熹一方面提出理先气后的说法;另一方面又主张理气之间无先后之别。朱熹在理气先后关系上看似不一致的论点,学者已提出不少解释。总的来看,所谓"先后"关系,有时间上及逻辑上之别。要厘清朱熹理气之间的先后关系,必须先了解朱熹在谈到理气先后时,究竟是由时间上还是由逻辑上来谈。归结而言,当朱熹提及理先气后时,是同时包含有时间及逻辑二层意义。例如当朱熹说:"若论本原,即有理然后有气"(《答赵致道第一》),以及"推其所以来,则须说先有是理"(《朱子语类·卷一》)等论点时,是就万物生成过程的时间先后而言理在气先;而当他说:"以本体言之,则有是理然后有是气"(《孟子或问·卷三》),以及"要之也先有理。……且如万一山河大地都陷了,毕竟理却只在这里"(《朱子语类·卷一》),则是由理作为气的本体依据而具有的逻辑优先性来说明理先气后。朱熹所以同时由时间上及逻辑上来说明理先气后的关系,可能和其前后期思想的转变有关。[2] 至于朱熹言及理气之间无先后之别时,则是针对理气相互依存一点而论及二者无时间上的先后。如朱熹说:"理与气本无先后之可言,但推上去时,却如理在先

---

① 在理、气关系上,成玄英是倾向于主张理在气先、以及理主导气的。关于理在气先,成玄英说:"自然之理,通生万物"(《庄子·齐物论疏》),又说:"自然之理,遗其形质"(《庄子·德充符疏》)。所谓"自然之理",在于指陈"理"是就万物存在的"必然"及"本然"面向而论,而这"理"正是创生万物以及赋予万物具体存在内容的本原。"理"是万物生成的本原,至于具体构成万物则需透过"气"。成玄英说:"气是生物之元。"(《庄子·在宥疏》)"气"是万物生成过程中,构成万物的质料元素。至于"理""气"之间的关系,成玄英虽没有直接论述,但是"理"既然是万物生成的本原,"气"则为生成过程中构成万物的元素,则"理"在"气"先,应该是二者在生成序列上的必然关系。

至于理主导气,成玄英认为构成万物的质料元素的"气"正是由"道"所生。他说:"至道妙本,体绝形名,从本降迹,肇生元气,又从元气变生阴阳。"(《道德经义疏·四十二章》)最初未分的"元气"是由"道"所产生。"气"既然由"道"所产生,则"气"出现后,和"道"的关系又如何?成玄英说:"妙本一气,通生万物,甚至简易,其唯道乎!"(《庄子·在宥疏》)"气"构成万物的动力及原理,皆源自以及依循于"道"。因此,"气"确实受"道"的主导。"气"既然受"道"的主导,成玄英的"本理"、"自然之理"又等同于"道",则"理""气"之间,便呈现出"理"主导"气"的关系。

② 陈来论证,在理气先后问题上,理在气先乃是朱熹早年思想。至晚年,理气关系表现为理不离气,理是气运作的原理,理气之间无涉时间的先后,而是逻辑上的先后关系。参阅陈来《朱子哲学研究》,上海,华东师范大学出版社,2000 年 9 月。

气在后相似"(《朱子语类·卷一》),所谓"理与气本无先后之可言",正是就理气相互依存一点而言。

程朱在理气关系上,无论是时间上的理在气先,还是逻辑上的理主导气,其理论模式皆可上溯至老庄道气关系上。[1]

2."理一分殊"的脉流及义涵

程朱"理一分殊"的理论特点,同时涉及宇宙生成论以及本体论二层面。在万物生成方面,理作用于阴阳二气,再透过阴阳二气聚合为万物,构成了理——气(阴阳二气)——万物的生成图式。理透过阴阳二气生成万物,同时内在于万物,成为个物之理,一理于是分殊为众理;再就本体层面而言,因为万物形成时即禀受了"理",于是"理"便成为万物的存在依据。

无论是生成层面或是本体层面,理既内在于万物而散殊为众理,则"理一分殊"在理论上便产生一理与众理之间关系为何的问题。朱熹由"月印万川"的形象类比来说明,不过似乎不能由此单纯理解为众理乃一理的众多摹本,其间完全相同。朱熹曾进一步说明此绝对之一理亦即太极,乃"总天地万物之理"。显然"总"非指总和,而是指众理的最高共相而言。因此,一理乃可理解为众理间的最高原理原则。

朱熹"理一分殊"的论点,无论在生成论或本体论层面,都可在老庄"道""德"的形上脉络中发现其依循的理论基础。

在老庄的道论上,"道"创生万物,而后内蕴于万物成为其"德"。[2]"道"是万物的生成本原以及存在依据,"德"则是"道"作为万物存在本原及依据的具体落实处。万物禀"道"而涵"德",既内涵了"道"在万物自身的作用,同时亦呈现着"德"在其自身的个性表现而显出殊别之理。"道"与"德"的关系于是表现为:众物之"德"表现为殊别而多样的形态,而纷杂多样的"德"之表现又正是"道"的落实,因此,万物"德"的多样表

---

① 《老子》论及道创生万物之过程时,虽未明白言及道创生气而先于气,但似已隐含这样的思想线索。到了庄子才将老子关于道气关系的思想线索加以显题化,既提出时间序列上的道在气先(如《天地》"泰初有无"一段),同时也由道作为气的原理("阴阳者气之大者也,道者为之公")而呈现出逻辑上的道先气后。

② 老子"道生之,德畜之"之论,阐明道创生万物后,继续内在于万物而为涵养万物之"德";庄子在言及道"生天生地"后,亦阐明"物得以生谓之德",以万物禀承自道的内涵为"德"。

现根源于"道"，"道"落实、表现为万物"德"的殊别多样。"道"与"德"的一与多之间，正是朱熹"理一分殊"的理论根据处。①

3. 格物穷理的儒道诠释

程朱将孔孟原始儒家道德规范的价值基础，建立在形上本体之"理"中，连带影响其心性论的内涵。原始儒家将道德价值建立在人心的道德自觉上，例如孟子视四端之心为仁、义、礼、智等道德行为的根源。四端之心需要人在后天的伦理处境中加以存养扩充，而后始能"沛然莫之能御"地实践出具体道德行为。因此，原始儒家在心性修养的功夫论上，强调积极发展道德自觉与实践伦理要求。

程朱理学将伦理层面的价值基础建立在本体层面的"理"中，具体来说即认为，作为万物存在依据之理内在为人之本性，而本体之理是善的，因此理内在为人性后，人性亦即是善的。这禀受自理的善性，也即是天地之性。按此理路以下，则本体之理的客观实存性，保证了人性之善的客观普遍性。不过，人性之善的客观性虽受到了本体之理的保证，但导致的理论结果是，人性之善便也因此偏向为实然意义，而不是人性活活泼泼地动态发展的道德实践过程。这和孔孟以动态发展以言人性的立场显然有着差距。

程朱理学偏向实然层面的道德人性观，进一步具体表现在其心性论及成德功夫论上，我们分两点来谈。

援引道家虚明之本心说

孔孟视人性之善为道德自觉发展的过程，因此在实践上，便以道德自觉之心为核心，强调道德意志的扩充与发展。而程朱既然将人的道德善性予以实然化，则在道德实践上，便衍生出和孔孟原始儒家大异其趣的心性观。程朱视人的道德善性为本体之理如实地分殊、内在于人性，因此人的道德善性——亦即理，是既存的实然。而在道德实践上，便着重在如实地体认以及体现人性中的理。至于要如何体认以及体现

① 例如朱熹说："理一分殊，合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理"（《朱子语类·卷一》），以及"万个是一个，一个是万个，盖体统是一太极，然又一物各具一太极"（《朱子语类·卷九十四》），所以既有最高本体之"理"或"太极"，而物物又各有一"理"或"太极"，正是由"万物各有禀受"而来。由万物之"禀受"最高本体之"理"或"太极"来解释"理一分殊"，正是立基在老庄道一德的理论模式中。

人性中的理？所依据者便是透过湛然虚明为本体的认识心，而不是道德自觉之心。

因此程朱虽亦间或论及道德自觉之心，但所着重者则是具有认识意义的澄明心体。如朱熹说到："人之心，湛然虚明，以为一身之主者，固其本体"（《答黄子耕七》），以及"人心本是湛然虚明"（《朱子语类·卷十六》）等，以"虚明"为心之本体。这样的心体是"如鉴之空，如衡之平"，可以如实识得性中之理。

> 朱熹大谈虚明如镜之本心，显然是承袭了庄老的心论。[1] 也许朱熹无意引进老庄心学，然而其建立在理本上的心性观，是必然导致虚明之认识心的提出，而这又不得不在理论上倚赖道家的心性观了。

格物穷理承老子"为学""为道"之思路

整体来说，朱熹以湛然虚明之本心来体察、识得性中之理，并依从于理而成就道德行为，只是就人性内在一面而论。程朱理学，尤其是朱熹的"理一分殊"论点，虽认为万物分殊之理皆体现最高本体之"一理"，然而却也强调最高本体之理，亦即"太极"，乃是"总天地万物之理"。"总"非指总和，而是指众理的最高共相而言。因此可以说，最高本体之理具有为众多分殊之理的最高原理原则之意。依次落在修养及认识层面，朱熹并不主张直接掌握最高本体之理，而是强调透过对于众理的层层厘析，以最终掌握最高之理。朱熹说："圣人未尝言理一，多只言分殊。盖能于分殊中事事物物、头头项项分得其当然，然后方知理本一贯。"（《朱子语类·卷二十七》）即明此意。

既然事事物物分殊之理皆须识得，则完满的道德行为便不能只立基在人性之理上，而须同时充分明了物物分殊之理。依此落在成德实践功夫上，除了识得人性中之理，还须同时以湛然虚明之心来识得物物之理。以心来识得物物之理，便衍生出几层成德功夫论，这主要都落在认识层面：（一）首先要能识得物物之理，必须心湛然虚明而不能有所蔽，因此，去蔽成为心能识得物物之理的前提。朱熹说："心犹镜也，但

---

1 如老子说："涤除玄鉴，可以无疵乎？"（10章），庄子亦言："莫若以明"（《齐物论》）、"至人之用心若镜"（《应帝王》）等

无尘垢之蔽,则本体自明,物来能照"(《答王子合》),这种去蔽的要求,和庄子去除"成心"的认识观密切关联。(二)除了去蔽,心欲客观识得理,前提还须能静。朱熹说:"此心莹然,全无私意,是则寂然不动之本体。其顺理而起,顺理而灭,斯乃所以感而遂通天下之故"。寂然或静是心之本体,既是心之本体,显然如同湛然虚明是心之本体一般,皆为心能如实识得此理的前提。无论去蔽也好,静寂也好,在认识论上显然受到庄子深刻的影响。(三)去蔽与虚静是使得心能如实识得人性之理与物物之理的前提,至于就认识的具体进程而论,朱熹提出格物穷理之说。在《补大学格物致知传》中,朱熹集中说明格物穷理的认识意义:

> 所谓致知在格物者,言欲致吾之知,在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理,惟于理有未穷,故其知有不尽也。是以《大学》始教,必使学者即凡天下之物,莫不因其已知之理而益穷之,以求致乎其极。至于用力之久,而一旦豁然贯通焉,则众物之表里精粗无不到,而吾心之全体大用无不明矣。此谓格物,此谓知之至也。

此段文字指出格物穷理的要义为,透过心的认识功能,以已知之理为基础,藉由不断地与新认识事物之条理加以比较、分析与归纳,由殊别之理,渐次厘析归约出最高的共相与原理原则,亦即最高本体之理。正因此本体之理是众理的最高共相,意味此本体之理存在、适用于众理之中,因此也即可以说,此理实涵纳众理。而认识心一旦透过格物穷理识得最高本体之理,便等于识得万物之理。此即朱熹提到"心之全体……万理具足",以及"心聚众理"等说法之涵义。此就认识层面而言心识得众理,其意与陆王心学"心即理"之说有别。

审视程朱,尤其朱熹格物穷理之说,实继承老子为道、为学之路径而展开。透过去蔽、持静以保有湛然虚明之心体,并以之作为认识的前提,正是在老子"为道日损"的脉络中。只是朱熹以儒学道统自居,试图建立道德规范普遍有效性的要求,使朱熹由虚明之认识心积极展开格物穷理的认识进程,以使人心能识得人性之理及本体之理,进而依循此理而实现道德行为,这又是老子"为学"一面的积极性转化。

总结来说,程朱试图由本体之理来论证孔孟道德学说的普遍有效性,

这显然补充了原始儒家形上理论的不足。但是程朱理本论的理论模式是建立在道家的形上体系中,因此虽填补了原始儒家形上理论的缺乏,但却也因此随之引入道家心性论以及建立在此基础上的认识论,导致与原始儒家心性论有所悖离。

结 论

本文在考察先秦至两宋关于"理"的重要诠释后归结如下:(一)在庄子的哲学体系中,"理"首次具有宇宙论的哲学意涵;(二)其后《说卦》提出"穷理尽性"一命题,在主客关系架构中,进一步发挥了庄子关于理与性之间的论点;(三)至魏晋时期,在王弼、郭象的诠释下,理范畴有了更丰富的意涵。王弼重理一,而郭象重分殊,他们思想是程朱"理一分殊"思想的先导;(四)到了唐代成玄英,在关于"理"的诠释上,他首次将"理"提升为与道同等阶位的最高本体范畴。而将理与性提升至本体论层次上,则试图将传统心性论议题引向本体论中;另外,透过"穷理尽性"之论,则展开物我合一、境智相泯之境。凡此皆为程朱开辟了一崭新的方向;(五)至程朱理学,"理"成为哲学体系的核心。程朱继承了老庄在道气问题上的论点,并援引老庄道—德模式,同时直接继承成玄英理在气先的理气关系论,以及"穷理尽性"的理路,试图由本体之理来证成原始儒家道德学说的普遍有效性,然而禀受自形上之理的善性便因此偏向实然意义,而不是人性活活泼泼地动态发展的道德实践过程,因而和孔孟以动态发展解释人性的立场有着差距。进一步看,程朱既然将人的道德善性予以实然化,则在道德实践上便着重在如实地体认以及体现人性中的理。至于要如何体认以及体现人性中的理?所依据者便是透过湛然虚明为本体的认识心,而不是道德自觉之心。因此,程朱以虚明之本心为基础,展开格物穷理的认识进程,以识得本体之理及人性之理来实现道德行为,这一思路乃承继老庄之理论进程。

纵观先秦至两宋关于"理"诠释内涵的重要发展,我们可以发现主要是以老庄的道论、道与万物的关系,及其心性论为理论主轴,透过分析"理"内涵的发展,再一次展现了道家思想在中国哲学理论体系的建构及发展历程中所处的重要地位。

从中日比较思想史的视野论经典诠释的"脉络性转换"问题

黄俊杰

1. 引言

儒家经典是东亚近世儒学史发展的原点，西元十世纪以后中国、朝鲜及日本等地儒家学者思考问题，多半从《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等经典出发，如《论语》中孔子所说的"道"、"天命"，《孟子》中的"四端"，《中庸》的"七情"之"已发"、"未发"等概念，都成为中日韩儒者思辨之哲学问题意识。东亚儒者透过诠释儒家经典的途径，建构他们自己的思想体系。在这个意义上，儒家经典诠释正是东亚近世儒学发展的内在动力。

中国儒家经典之东传日韩等周边地域，虽然是在东亚文化圈内，但是，中日韩三国毕竟文化风土不同，社会人情互异，源自中国的儒家经典东传之后，朝鲜与日本的经典解释者必须在跨文化的情境与脉络中有所调融于其间，使儒家经典中的价值体系更能适应日韩的风土，并广为彼邦人士所接纳。

从中日儒学发展史来看，日本思想家重新解释中国儒家经典以适应日本思想风土的方法，固然不一而足，但较常见的方法则是在中日思想之间，进行一种也许可称为"脉络性的转换"之工作。所谓"脉络性的转换"指：将原生于中国文化脉络的诸多儒学经典中的概念或价值观，置于日本文化或思想家之思想体系的脉络之中进行新的解释。这种跨文化的脉络性的转换工作，涉及文化的整体性以及思想家的个别性两个不同层次的

脉络，也激发诸多跨文化的经典诠释之问题，值得我们加以重视。

为了探索这种跨文化情境中经典诠释的"脉络性转换"之相关问题，本文先以儒家经典中之若干概念为例，说明概念之形成及其文化土壤，指出经典中的诸多概念都盛载着其所从出的文化特色，从而也受到孕育概念的文化背景的制约。本文第三节区分在跨文化的思想传播过程中，异域思想家所从事的"脉络性转换"工作的两种类型及其涵义。本文第四节接着探讨在跨文化的"脉络性转换"中所出现的经典诠释问题。

2. 经典中的概念的形成及其脉络性

中国儒家经典中所出现之重要概念，如"中国"、"道"、"王道"等，都孕育并形成于特定的中国历史背景之中，因此，这些概念都有其深具中国历史之特色的脉络性。

在二十世纪学者中，扣紧思想形成时的历史脉络性而析论中国思想史之发展的，当推徐复观（1902－1982）与萧公权（1897－1981）两位大家。徐复观先生的《两汉思想史》卷二与卷三，将汉代思想家如陆贾、贾谊、董仲舒、王充等人的思想，放在汉帝国大一统王权的历史背景中考察，使思想的历史意义为之豁然彰显。[1]

萧公权先生从历史脉络性论中国政治思想史之发展，则尤为精彩。萧公权指出，孟荀俱传孔子之学，以其所处之历史环境与仲尼不同，故其思想之内容亦略有变异。[2] 荀子之尊君态度则为专制天下前夕历史背景之反映（前揭书，页108）。孔墨不同道，然二者行迹实有相似之处，此因孔墨之历史时代及政治环境大体相同，故墨子乃一平民化之孔子，墨学乃平民化之孔学（前揭书，页136）。萧公权也根据同样观点认为，韩非是法家之殿军，而实集前人之大成。法家思想中"法""术""势"三个主要观念，皆是历史环境之产物，孕育长养至韩非而达其最后成熟之形态。孕育滋养此诸观念之历史环境，就是封建天下崩溃过程中之种种社会政治事实（前揭书，页242）。萧公权更从历史脉络性论证汉代黄老所以由养生改为治世，复由临民以返于为我者，其根本原因仍当于历史背景求之。中

1. 徐复观：《两汉思想史》卷二（台北：台湾学生书局，1976）；《两汉思想史》卷三（台北：台湾学生书局，1979）。

2. 萧公权：《中国政治思想史》（台北：联经出版公司，1982）（上），页91。

国经六国及秦楚之长期争乱，天下困穷，达于极点。所以，鲁国儒生不肯附和叔孙通以兴礼乐，汉文帝不纳贾谊之言以改制度，可谓深合时代之需要。经过汉初数十年的休养生息，至汉武帝初年遂大臻于富庶。国力既已充裕，政策自趋积极，武帝好大喜功，于是黄老清静之徒"功成身退"，儒家礼乐之术亦应运而兴。昭帝宣帝以后，黄老渐归隐微，至东汉晚世而复成为在野之学术思潮，其最大之原因亦在历史背景之转变(前揭书，页357－358)。

不仅中国政治思想的诸多概念之形成与发展，多有其特定时空背景与历史脉络，儒家经典中的诸多概念亦然，我们以经典中极常见的"中国"一词加以说明。

"中国"这个名词起源于殷商时代，早见于甲骨卜辞之中，甲骨文中有"五方"之说，其中"中商"一词或系"中国"一词之渊源。[①] 当代学者王尔敏曾详查先秦典籍 53 种中出现"中国"一词计 28 种，统计先秦典籍所见之"中国"概念有五种不同之涵义。王尔敏指出：

> 其中占最大多数者，则为第三种以诸夏领域为范围者，占全部数量百分之八十三。其次指为国境之内者占百分之十。再次为京师者占百分之五。可知在秦汉统一以前，"中国"一词所共喻之定义已十分明确。那就是主要在指称诸夏之列邦，并包括其所活动之全部领域。至于此一称谓之实际含义，则充分显示民族文化一统观念。[②]

中国先秦典籍(尤其是儒家经典)中所见的"中国"这个概念，孕育并发展于古代中国以所谓"册封体制"为中心，以皇帝支配为特质，以中国为东亚历史世界的强权的政治背景之中。[③] 这种特殊的历史背景，形塑了古代中国文化中的"政治唯我论"(political solipsism)(前揭书，页 10 及

---

① 胡厚宣：《论五方观念与中国称谓之起源》，收入氏著：《甲骨学商史论丛》第二册(成都：齐鲁大学国学研究所，1944)。

② 王尔敏：《"中国"名称溯源及其近代诠释》，收入氏著：《中国近代思想史论》(台北：作者自印，1977)，页 441－480，引用统计数位见页 442，引文见页 443。

③ 日本学者论述甚丰，参考堀敏一：《古代アジア国际关系をめぐる若干の问题—史学会のシンポ・ンウムを听いて》，《历史学研究》286 号(1964)，页 42；堀敏一：《近代以前の东アジア世界》，《历史学研究》281 号(1963)，页 14－17。

页16,注54)或"中华中心主义"(Sinocentrism)[1]或"以中国为中心的世界秩序观"(Sinocentric world order)[2]。"中国"一词及其概念,正是形成于并在上述的文化脉络之中发展。先秦儒家经典中的"中国"这个名词,并不是作为一个抽象而普遍的概念,而被中国经典的作者或编者所理解或论述。相反地,"中国"一词在古代中国儒家经典的作者及其解读者之间,是作为一个具有具体而特殊的指涉内涵并具有中华文化特色的概念,也盛载特定的中华文化价值。

就其大体言之,"中国"一词在中国传统经典中大体出现三种主要意涵:第一是地理意义的中国,第二是政治范围的中国,第三是文化世界的中国。就地理意义而言,中国是世界的中心,中国以外的东西南北四方则是边陲。就政治意义而言,中国是王政施行的区域,《尚书·尧典》载尧舜即位后,在中国的四方边界巡狩,中国以外的区域在王政之外,是顽凶之居所,所以《尧典》说舜流放四凶于四方,《诗经·巷伯》将顽凶之人"投畀有北";《大学》也说"唯仁人放流之,迸诸四夷,不与同中国"。就文化意义而言,中国是文明世界,中国以外的区域是未开化之所,所以称之为"鬼方"或蛮、夷、戎、狄等歧视性语汇。

除了上文所说的"中国"一词,有其古典中国特殊的历史脉络性之外,其他的儒家经典中的重要概念,如"心"、"气"、"形"、"理"、"道"、"天"、"天命"、"性"等都具有鲜明的古典中国文化的特性,也因此盛载具有中国文化特色的价值观;而且,这些概念在不同的中国思想家的思想脉络中,也有其特定之脉络性与具体涵义。

3. 跨文化的思想传播过程中之"脉络性转换":类型与涵义

3:1 文化的"故国"与政治的"异乡":上节所说的中国儒家经典所见的重要概念如"中国"等名词或概念,一旦随着中国文化圈的扩大而对周边国家扩散与传播,就会引起许多复杂的跨文化思想传播的问题,因此,对于中国周边各国的儒者而言,他们虽然诵读儒家经典,心仪孔孟精神原

---

① John K. Fairbank ed., The Chinese World Order (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), p. 1.

② Lin-sheng Yang, "Historical Notes on the Chinese World Order," in Faribank ed., op. ci., p. 20.

乡,儒家经典是他们文化的"故国";但是,他们毕竟身处日本、朝鲜、越南等政治情境之中,中国对他们而言毕竟是政治上的"异乡"。

因此,中国儒家经典的跨文化阅读必然引起解读者的诸多"自我"的紧张。更正确地说,经由中国经典的撞击,东亚周边地区儒者的"政治的自我"与"文化的自我",必产生强烈的摩擦甚至撕裂。日本与朝鲜儒者诵读中国儒家经典,认同儒家经典中之诸多概念为普世性之文化价值。儒家经典中价值世界,构成日韩儒者"文化的自我"之根本基础。但是,这些日韩儒者作为他们本国的国民,却又以本国作为他们"政治的自我"之认同物件。于是,中国儒家经典遂成为他们的"政治的自我"与"文化的自我"紧张之来源,使日韩儒者在这种巨大的紧张之中辗转呻吟,苦思融合对策以求其舒解。

中国儒家经典传播到东亚周边地域之后,之所以成为周边国家的儒者之"政治的自我"与"文化的自我"冲突的引爆点,主要原因在于:在东亚各国的儒家经典诠释传统中,从一方面看,诸多解释社群常在政治领域中交锋激辩,在经典解释的表面现象之下,常潜藏着巨大的政治的动机。因此,政治权力的斗争常表现而为经典解释的辩论与斗争,在权力转移的历史时刻里,诠释者常常铁骑并出,刀枪铮鸣。从另一方面看,在东亚各国历史上朝政快速翻动的年代中,如中国的春秋战国时代、秦末汉初、魏晋南北朝、隋末唐初、唐末五代、宋元之际、明末清初、清末民初等,日本的德川(1600 – 1868)初期、幕末维新时期、朝鲜朝(1392 – 1910)末期西力东渐之际等时期,经典解释均与权力转移以及政治秩序的变动,发生密切互动之关系。

再更进一层分析,中国儒家经典之所以常在政治脉络中被东亚儒者解读或争辩,最重要的原因仍在于儒家经典的基本性质。

中国儒家经典与西方文化经典(如《圣经》)的重大差异之一在于:在中国经典中,与"人"对话的"他者"(the Other)是"人"("圣人")而不是"神";但在西方经典中,与"人"对话的则是"神"。中国儒家经典的作者不仅有心于安排并解释世界秩序,更致力于改变世界秩序,陆九渊(象山,1139 – 1193)说儒者以"公"与"义"为本,以"经世"为其本怀,[1]"经世"二字正是中国儒家经典根本精神之所在。儒家经典作者充满经世、

[1] 陆象山说:"惟义惟公,故经世,(……)儒者虽至于无声、无臭、无方、无体,皆主于经世。"见:陆九渊:《陆九渊集》(台北:里仁书局,1981),卷 2,《与王顺伯》,页 17

淑世、救世之情怀，所以儒家经典能穿越时空的阻隔，而对异代异域的读者，发出强力的"召唤"(calling)，儒家经典成为东亚解经者心中"永恒的乡愁"。因此，东亚儒家经典诠释传统以"认知活动"为手段，而以"实践活动"为其目的。"认知活动"只是东亚经典诠释学的外部形式，"实践活动"才是它的实际本质。在东亚儒家解释传统中，"概念世界"与"现实世界"实绾合为一，密不可分。日韩儒者身处中国之边缘地区诵读儒家经典，努力于将经典中的"概念世界"转化并落实于"现实世界"时，就会感受到来自"文化的自我"与"政治的自我"撕裂的巨大张力。

这种张力在日韩儒者解读《孟子》这部经典时，以最鲜明的方式呈现出来。孟子在战国季世高举"王道政治论"之大旗，正是针对当时各国君王急功近利饮鸩止渴之作风而发。孟子尊王黜霸，与宋儒之尊王名同而实异。孟子所尊之王并非业已日薄西山之周天子，而是将来待兴的行"仁政"的新王，孟子周游列国，席不暇暖，鼓舞野心勃勃的战国国君推行仁政，以早日完成一统中国之新局面，实行"王道"以拯生民于水火之中。孟子的王道政治论因袭民贵之古义，创造转化，标举以人民为政治之主体的主张。这种"民本位"之政治思想，与中国自秦汉以降"君本位"之政治现实，构成本质的矛盾，于是，孟子政治思想遂成为中国历代儒臣驯化专制，乃至反抗专制之精神利器。孟子高标"三代"圣王的理想，以与现实相对照，作为批评现实的工具。孟子的政治理想主义，较孔子提倡"君子"修德以取位尤进一层。

《孟子》这部充满道德理想主义与政治理想主义的经典，约在西元9世纪奈良朝初期传入日本，日本天长四年(827)，滋野贞所撰之《经国集》中已引用孟子书之文句，至宽平年间(890)孟子书已著录于《日本国见在书目录》，此下经镰仓南北朝时代及室町时代，孟子书在日本流传其广，不仅地方学者研习孟子，朝廷幕府及博士家亦讲读传授。[1]《孟子》流传至于德川时代(1600－1868)广为日本儒者所熟知，而引起日本儒者的疑惧。十六世纪日本皇室讲官清原宣贤(1475－1550)在永正13年(1516)10月17日至翌年10月21日，为知仁亲王讲《孟子》就感受到"政治认同"与"文化认同"之张力，例如《孟子·公孙丑下》："古者棺椁无度，中古棺七寸，椁称之。自天子达于庶人，非直为观美也，然后尽于人心。"在

[1] 参考井上顺理：《本邦中世までにおける孟子受容史の研究》(东京：风间书局，1972)，页211。

这句话中,"自天子"三字之旁,宜贤就注曰:"'自天子'三字御读除之。"[1]这一类所谓"御读禁忌",具体地告诉我们儒家经典尤其是《孟子》与东亚传统政治体制之间永存的张力。所以,当中国周边地区的儒者,诵读来自"政治的异乡"中国的儒家经典时,虽然他们认同儒学是他们"文化的故园",但是,他们势必在不同的文化与政治情境之间进行某种"脉络性的转换",才能使中国儒家经典融入他们的母国以及他们自己的思想体系之中。

这种所谓"脉络性的转换"可区分为两种类型:第一种是在整体性的异文化情境之间,进行转移。第二种是在个别性的思想脉络之间进行重新解释。前者可以本文第二节所说的儒家经典中常见的"中国"一词在日本的新诠为例,后者则可以《孟子》经典中的"王道"政治论为例加以说明。

3.2 跨文化间的"脉络性转换":中国经典中常见的"中国"一词,在早期经典如《诗经》中多半指涉政治或地理之意义,如《大雅·民劳》:"惠此中国,以绥四方",《大雅·桑柔》:"哀恫中国,具赘卒荒"之类。但是到了《左传》、《公羊》、《穀梁》等《春秋》三传之中,"中国一词就取了丰富的文化意涵,常在华夷之辨的文化脉络中提出"中国"之概念,例如《穀梁传·成公十一年》"莒虽夷狄,犹中国也",《公羊传·宣公十五年》"离于夷狄,而未能合于中国",《左传·庄公三十一年》:"中国则否,诸侯不相遗俘",皆属此类。孔孟思想中的"中国"一词,尤盛载鲜明的文化意涵,并以"中国"为文化水准最高之地域。

德川日本儒者诵读中国经典,面对"中国"这个概念及其"文化唯我论"及华夷之辨的思想内涵,势必提出一种新的诠释,以舒解他们的"文化自我"与"政治自我"分裂,并使中国经典适应于日本的整体文化风土。日本儒者对"中国"一词进行跨文化的"脉络性转换"的方法有以下两种:

(1)将"中国"一词解释为文化意义的"中道"或《春秋》之旨:我先举山鹿素行(名高兴、高佑,1622-1685)对"中国"这个概念所进行的跨文化解读加以分析。山鹿素行说:

> 愚生中华文明之土,未知其美,专嗜外朝之经典,嘐嘐慕其人物,

---

[1] 京都大学清家文库现藏《永正钞本宣贤自笔孟子》共7册,列为"国宝",现已上网:http://ddb.libnet.kulib.kyoto_u.ac.jp/exhibit

何其放心乎？何其丧志乎？抑好奇乎？将尚异乎？夫中国之水土，卓尔于万邦，而人物精秀于八纮，故神明之洋洋，圣治之绵绵，焕乎文物，赫乎武德，以可比天壤也。[1]

又说：

本朝为中国之谓也，先是天照大神在于天上，曰闻苇原中国有保食神，然乃中国之称自往古既有此也。凡人物之生成，一日未曾不袭水土，故生成平易之土者，禀平易之气，而性情自平易也。生成险难之土者，禀险难之气，而性情堪危险，岂唯人而已乎？鸟兽草木亦然。是所以五方之民皆有性而异其俗也。盖中，有天之中，有地之中，有水土人物之中，有时宜之中，故外朝有服于中土之说，迦维有天地之中也言，耶苏亦曰得天中。愚按：天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故水土沃而人物精，是乃可称中国，万邦之众唯本朝得其中，而本朝神代，既有天御中主尊，二神建国中柱，则本朝之为中国，天地自然之势也。（前揭，页234）

在上引山鹿素行这两段文字中，山鹿素行将中国经典中常见的"中国"一词之指涉物件及其内容，进行最大胆的异文化间的"脉络性转换"。山鹿素行以"中国"一词指日本，因为"中国（指日本）之水土，卓尔于万邦，而人物精秀于八纮"，实远比"外朝"（指地理上的中国）之所可比拟。

我们细绎山鹿素行将"中国"这个概念进行"脉络性转换"的方法，就会发现：山鹿素行的"中国"一词指文化意义的"得其中"而言，并不是指政治意义的中华帝国而言。山鹿素行说："天地之所运，四时之所交，得其中，则风雨寒暑之会不偏，故水土沃而人物精，是乃可称中国"（前揭书），山鹿素行又说日本"得其中"，所以政治安定，三纲不遗，非易姓革命政局动荡之中华帝国可比（前揭书，页250）。经由这种崭新的诠释，山鹿素行解构了中国经典中以"中国"一词指中华帝国兼具政治中心与文化中心之旧义，并成功地论述日本因为文化上及政治上"得其中"，故远优于地理上的中华帝国，更有资格被称为"中国"。

---

[1] 山鹿素行：《中朝事实》，收入广濑丰编：《山鹿素行全集》（东京：岩波书店，1942），第13卷，上册，页226。

山鹿素行对"中国"一词进行跨文化间的"脉络性转换"的方法,也见之于佐久间太华(? -1783)。佐久间太华以政治上的神统不断、宇内恒安论述日本之所以可以称为"中国",[1]从而论证和汉之辨的关键不在于地理,而在于文化之"得其中"以及政治之安定。

从文化立场重新定义"中国"一词的涵义,以进行中日之间的"脉络性转换"的,除了上文所说的山鹿素行之外,还有浅见絅斋(1652-1711)。浅见是山崎暗斋弟子,号为崎门三杰之一,他说:[2]

> 若以生其国而以其国为主、以他国为客见之,各应有从其国所立之称号。学道,乃学实理当然也。吾国知《春秋》之道,则吾国即主也。若以吾国为主,成天下大一统,由吾国见他国,则是孔子之旨也。不知此而读唐书,成崇拜读唐书者,此特由唐来眺望以映照日本,总是谄媚彼方,唯以夷狄理解之,全违背孔子《春秋》之旨也。孔子若亦生日本,从日本以立春秋之旨也,是则所谓善学《春秋》者也。今读《春秋》而曰日本为夷狄,非《春秋》害儒者,系不能善读《春秋》者害《春秋》也,是所谓之为胶柱鼓瑟之学,全不知穷理之方者也。

浅见絅斋以日本"知《春秋》之道"作为日本不是夷狄的论证基础,与山鹿素行以日本"得其中"作为日本是"中国"的理由,两者论证方式若合符节。

(2)以普遍意义的"天"的概念,瓦解"中国"一词的特殊指涉物件:浅见絅斋(1652-1711)在《中国辨》中开宗明义就说:[3]

> 中国、夷狄之名,儒书由来已久。因吾国儒书盛行,读儒书者,以唐为中国,以吾国为夷狄,尤有甚者,以吾生夷狄而悔泣者有之。此如何之甚,失读儒书者之样,而不知名分大义之实,可悲之至也。夫天,包含地外;地,往而无所不载,然各有其土地风俗之限,各有一分之天下而互无尊卑贵贱之别。唐之土地,有九州之分,自上古以来风气自

---

[1] 佐久间太华:《和汉明辨》,收入《日本儒林丛书》(东京:凤出版,1978),第4卷,论辨部,《序》,页1。

[2] 浅见絅斋:《中国辨》,收入《山崎暗斋学派》(东京:岩波书店,1982年日本思想大系版),页418。

[3] 浅见絅斋,《中国辨》,页416。

然相开，言语风俗相通，自成其天下也。其四方之邻，居风俗不通之处，各国自为异形异风。近九州者，需有通译之因，由唐视之，自然视为边土之邻，此即以九州为中国，以周边为夷狄之由来。不知此而见儒书，称外国为夷狄，以诸万国皆思为夷狄，全不知吾国固和天地共生而无待他国之体，甚谬也。（原日文）

浅见炯斋以天地无所不包，无所不藏，以颠覆华夷之辨，主张"吾国（指日本）固和天地共生"，"各有一分之天下而互无尊卑贵贱之别"。

除了浅见炯斋之外，佐藤一斋（1772－1859）也以"天"普遍性解构"中国"一词的特殊意涵，他说：[1]

茫茫宇宙，此道只是一贯。从人视之，有中国，有夷狄。从天视之，无中国，无夷狄。中国有秉彝之性，夷狄亦有秉彝之性。中国有恻隐羞恶辞让是非之情，夷狄亦有恻隐羞恶辞让是非之情。中国有父子君臣夫妇长幼朋友之伦，夷狄亦有父子君臣夫妇长幼朋友之伦。天宁有厚薄爱憎于其间，所以此道只是一贯。

佐藤一斋以中国经典中习见的具有普遍性的"天"之概念，彻底瓦解中国经典中的华夷之辨，可谓别具慧根，匠心独运。

经由上述跨文化间的"脉络性转换"，山鹿素行等德川日本儒者就可以彻底颠覆并重构中国经典中习见的"中国"一词的涵义，使中国儒家经典可以被生于日本文化脉络中的儒者所接受。

3.3 个别思想家间的"脉络性转换"：经典中概念的跨文化传播所见的第二种类型的"脉络性的转换"，常见于在中国儒家经典作者思想脉络与异域儒者思想脉络之间进行转换，以使前者适应后者思想的内在要求。我们以《孟子》书中所见的"王道"这个概念在德川日本的诠释为具体实例，分析第二种类型的"脉络性转换"。

孟子所高标的"王道"政治，以仁政为其本质与目标（《孟子·滕文公下·5》），"王道"指以尧舜禹汤文武等三代圣王所实施的"先王之道"（《孟子·离娄上·1》）。但是，孟子理想中的"王道"政治，却潜藏着一个问题：如果"王"与"道"不合一，亦即"王"背离或背叛"道"时，则人民

[1] 佐藤一斋：《言志录》，收入《佐藤一斋·大盐中斋》（东京：岩波书店，1990）页227。

如之何？孟子的答案很清楚：人民应揭竿而起，推翻暴君，另立新王。孟子对这个问题的立场，使孟子的"王道"政治在专制君主以及一些儒者心目中，无异是一颗有待处理的未爆弹，对专制体制深具危险性。

德川时代日本儒者解读《孟子》，就出现"道先于王"或"王先于道"两种不同的解读立场，张昆将最近研究德川儒者对孟子"王道"政治论之解释时就指出，[①]德川时代尊孟的伊藤仁斋（维桢，1627－1705）所倡导的"王道"思想代表前者，非孟的荻生徂徕（物茂卿，1666－1728）所主张的"王道"思想则代表后者。伊藤仁斋所谓"君王之道"并不是以"位"为前提来定义"王道"，仁斋所谓"君王之道"包括古代的先圣先王之道，亦含摄对现实中的君王呈现理想的君道思想。荻生徂徕所谓"先王之道"特指古代的先圣先王所践履之道，如孔子、孟子常借尧舜禹汤文武等先王或圣王的典范，荻生徂徕所说的"先王之道"特指六经中的先王，创作礼乐制度以垂教后世者，并且具体呈现于"在位"的："先王"或"圣王"，诸侯王不与焉。换言之，特尊《论语》、《孟子》的伊藤仁斋的"王道"思想具有普遍意义，而荻生徂徕的"王道"则专指六经先王之道而言。

荻生徂徕以"先王之道"解释孟子的"王道"，强调"王"先于"道"，拆解了孟子政治思想对现实政权的潜在危险性，使它适应日本的德川封建体制。荻生徂徕也从政治的角度重新解释孔子的"道"，他说：[②]

> 孔子之道，即先王之道也。先王之道，先王为安民立之，故其道有仁焉者，有智焉者，有义焉者，有勇焉者，有俭焉者，有恭焉者，有神焉者，有人焉者，有似自然焉者，有似伪焉者，有本焉者，有末焉者，有近焉者，有远焉者，有礼焉，有乐焉，有兵焉，有刑焉，制度云为，不可以一尽焉，纷杂乎不可得而究焉，故命之曰"文"。又曰："儒者之道，博而寡要。"然要其所统会，莫不归于安民焉者。故孔门教人，曰："依于仁"，曰："博文约礼"，为学先王之道以成德于己也。学先王之道，非博则不足尽之，故曰"博文"。欲归诸己，则莫如以礼，故曰"约

---

① 张昆将：《日本德川时代古学派之王道政治论：以伊藤仁斋、荻生徂徕为中心》，台湾大学历史研究所硕士论文，1998 年 6 月，并参考野口武彦：《王道と革命の间：日本思想と孟子问题》（东京：筑摩书店，1986），页 59－250；河村义昌：《江户时代における尊孟非孟の争论について》，《都留文科大学研究记要》第 5 集（1968 年 6 月），页 21－40。

② 荻生徂徕：《论语征》，收入关仪一郎编：《日本名家四书注释全书》（东京：凤出版，1973），页 82。

礼"。然礼亦繁矣哉，故又教之以"仁"。仁，先王之一德也，故谓先王之道仁尽之，则不可矣。然先王之道，统会于安民，故仁，先王之大德也，依于仁，则先王之道，可矣贯之矣。故不曰"一"，而曰"一以贯之"。

徂徕以"先王之道"解孔子的"一以贯之"之"道"，在《论语征》全书之中持论一贯，在《辨道》各条中更深入发挥。[①]

荻生徂徕将孔孟的"道"重新解释为"先王之道"，他其实是在进行一种不同的思想家思想之间的"脉络性转换"。在以《论语》《孟子》为基础的孔孟思想中，"道"是在"道先于势"的脉络中被讨论的，孔孟都是在圣人高于君主的脉络中努力于以"道"济世、淑世、救世。[②] 但是，荻生徂徕思想中的孔孟之"道"，却是在"政治优位性"脉络中被重新解释，[③]在徂徕的思想脉络中，"先王之道，先王为安民立之"。[④] "道"已从孔孟脉络中的圣人构建之永恒常道，一转而成为统治者所创造的礼乐政刑等规范并统治人民的制度造作。经过这种"脉络性的转换"，荻生徂徕既解除了孔孟（特别是孟子）政治思想中对时王的批判性，而且，使他对孔孟思想与对《六经》的解释可以融为一体。

除了荻生徂徕以"王先于道"概念拆解孟子的"王道"之外，日本儒者也常从日本本土的神道思想出发，将中国的"王道"概念加以神道化，为"王道"披上日本思想的外衣。十六世纪的朱子学者林罗山（1583－1657）在《神道传授》推演其神儒合一的思想时说：[⑤]

神玺，印之玉也。一宝剑，草薙之剑也，亦云天村云之剑也。一

① "道者，先王之道也"一语，屡见于徂徕著作，如《论语征》页79，页82，页149，页297，页324，页308及《辨道》各条，见荻生徂徕：《辨道》，收入《日本思想大系·36》（东京：岩波书店，1982）《荻生徂徕》上册，页200以下。

② 关于先秦儒家之主张"道尊于势"，参看余英时：《中国知识阶层史论（古代篇）》（台北：联经出版公司，1980，1997），页38－56。

③ 丸山真男（1914－1996）指出，徂徕代表从仁斋的《论》《孟》中心主义向《六经》中心主义的转变，也体现"政治优位性"的思想之兴起，并说甚是。见丸山真男：《日本政治思想史研究》（东京：东京大学出版会，1952），页71－139。

④ 荻生徂徕：《论语征》，页82。

⑤ 林罗山：《神道传授》，收入《近世神道论·前期国学》（东京：岩波书店，1982年日本思想大系版），页12－13。

> 八咫之镜，内侍所之事也。右以玉剑镜为三种神器，由天照大神授之而为代代帝王之宝物也。此三之内证，镜智，玉仁，剑勇，以智仁勇之德保持一心之义也。在心有智仁勇，成显灵器之时，镜玉剑也。以是治守国家也。又镜象日，玉象月，剑象星，如有此三光而天地明。三种神器备而王道治，王道、神道，理也。（原日文）

林罗山将中国"王道"思想赋予日本神道思想的内涵。林罗山陈述三种神器是由天照大神授"镜玉剑"给神武天皇之宝物，象征"智仁勇"三德皆是"王道"的思想内涵，王者若具有这种王者之心，以此心治理国家，则"王道"也是"神道"，二者皆是同理。林罗山将中国的"王道"转换为日本的"神道"。

林罗山回复古代的神道，以朱子的"理"统括"神道"与"王道"，这是典型的神儒合一思想。为了宣扬这种理念，林罗山更解释"王"这个字的涵义说：[1]

> "三"，天地人之三也。"丨"贯天地人也。贯天地人者，神道也。在王道，其第一之人，天下之君也，故曰"王"。"主"，王上之点，火焰之貌也，日火珠也。其首在日轮，即天照大神也。日神之子孙，坐日本之主，故曰日本国。（原日文）

林罗山如此解释"王"与"主"之关系，凸显"神道"与"王道"的密切关联，将"王道"依附在政治性意义的"神道"之下，这与徂徕强调的"先王之道"有异曲同工之妙。

总结本节所论，上述两种类型的"脉络性的转换"，都以"去脉络化"为其先行工作，亦即先将儒家经典的概念如"中国"、"道"或"王道"从其所从出的古典中国政治脉络中或孔孟思想脉络中抽离出来，再取之而置于德川日本封建政治体制脉络或个人思想脉络中，赋予全新的解释与意涵。这种从"去脉络化"到"脉络性的转换"，虽然充满了"六经责我开生面"的创新见解，但其不流于王阳明（1472 – 1529）所说的"乱经"、"侮

[1] 林罗山：《神道传授》，页21。

经"、"贼经"[1]者几希?

4."脉络性转换"中的方法论问题

在跨文化的经典阅读中常见的"脉络性转换"的诠释之中,将经典"去脉络化"是一个核心的基础工作。这项工作涉及许多方法论问题,其荦荦大者至少有以下几点:

4.1"去脉络化"之方法论的合法性问题:在跨文化的思想交流中,外来思想(如中国儒学)必然要因应传入地(如日本、朝鲜)的地域特性而有所调整,诚如汤用彤(1893-1964)所说:[2]

> 外来思想必须有改变,适合本国思想,乃能发生作用。不然则不能为本地所接受,而不能生存。所以本地文化虽然受外边影响而可改变,但是外来思想也须改变,和本地适应,乃能发生作用。所以印度佛教到中国来,经过很大的改变,成为中国的佛教,乃得中国人广泛的接受。

但是,正如本文的分析所显示:在日本儒者接受中国儒学时,常常将儒学经典中的诸多重要概念(如"中国"一词)予以"去脉络化"。问题是:这种"去脉络化"是否具有方法论的合法性?这是一个价值判断问题,涉及"应不应该"的问题。

扣紧中国儒家经典的特质来看,异域儒者在接受中国经典时,将经典中的重要概念予以"去脉络化",是一种必然的抉择,只有如此才能促使中国经典适应日本或朝鲜的风土,完成所谓"外来思想的风土化",[3]但是,这种"去脉络化"的工作,显然有其问题,因为中国儒家经典中的概念如"天命"、"理"、"心"、"性"等虽然是具有普遍性的概念,但是,这些概念都有其具体性与特殊性。换言之,中国儒家经典的内容并不是一种所谓"概念的游戏",而是经典作者动心忍性实践体认之心路历程的纪录。

---

[1] 王阳明:《稽山书院尊经阁记》,收入《王阳明全集》(上海:古籍出版社,1992),上册,页254-256;引文见页255。

[2] 汤用彤《文化思想之冲突与调和》,收入氏著:《往日杂稿》(台北:汇文堂出版社,1987),引文见页150。

[3] 宫川透:《近代日本思想の构造》(东京:东京大学出版会,1988),页5。

朱子(1130－1200)早指出,研读经典并不是"一词一义"的问题,而是要付诸实践,"将来践履,即有归宿"。[①] 王阳明(1472－1529)更以"百死千难中得来"[②]形容他对《孟子》"良知"这个概念的体认。王阳明更说:"古人言语,俱是自家经历过来,所以说得亲切。遗之后世,曲当人情。若非自家经过,如何得他许多苦心处?"[③]儒家经典中所见的今人所谓的"概念",都充满了经典作者动心忍性的心路历程与笃实践履的实证功夫,有其具体性与实证性,因此,经典中作为"抽象的共相"的"概念",实际上是"具体的共相"。

从这个角度来看,东亚周边各国儒者将中国儒家经典中的"概念"加以"去脉络化",并移植入自己国家的文化脉络之中,问题甚大,不仅是买椟还珠,取其糟粕去其精神而已,更是唐突圣贤,侮辱经典!

正因为"去脉络化"在方法论上欠缺合法性,所以,许多学者都强调诠释经典必须回归经典作者之时代的脉络,清儒杭世骏(大宗,1696－1773)说:"诠释之学,较古昔作者为尤难。语必溯源,一也;事必数典,二也;学必贯三才而穷七略,三也",[④]所谓"语必溯源"指解读经典中的概念或名词,必须上溯至其所从出的古代源头与脉络。程树德(郁庭,1877－1944)说解释经典"不可先有成见"、"解经须按古人时代立言",[⑤]也是强调回归经典的时代之脉络中以理解经典,不应将经典予以"去脉络化"。十八世纪德川日本儒者中井履轩(1732－1817)主张"有为之言,不可以解经",[⑥]更是宣称不应将后代读者的观点或时代偏见"读入"经典之中。

我们论证了"去脉络化"的不合法性之后,却又衍生出更多问题,其中较为重大者厥为:异时异域之经典解释者如何可能回归经典的原初脉络?

经典解读者回归经典原始脉络的方法当然可以多元多样,十七世纪德川古学派儒者伊藤仁斋提供一种可能的方法。伊藤仁斋透过训诂学手段,以解决经典诠释学的问题。他的训诂学方法的具体操作,是回到孔门

---

① 朱熹:《晦庵先生朱文公集》(四部丛刊初编缩本)卷41,《答程允夫》,页701。

② 陈荣捷:《传习录拾遗》,第10条,收入《王阳明传习录详注集评》(台北:台湾学生书局,1993),以下简称《传习录》,页396。

③ 《传习录》,第296条,页345。

④ 杭世骏:《李义山诗注序》,《道古堂集》(清乾隆57年杭宾仁校刊本),卷8,页83。

⑤ 程树德:《论语集释》(北京:中华书局,1990),第2册,页819。

⑥ 中井履轩:《孟子逢源》,收入关仪一郎编:《日本名家四书注释全书》,第10卷,页40。

师生对话的原始语境，厘清《论语》字词之"古义"，批判宋儒（特别是朱子）的诠释脱离了古代儒学的脉络，指出朱子的诠释是一种"语境的错置"。伊藤仁斋透过经典原始语境的返原，厘清《论语》中关键字词如"道"或"仁"的古义，将《论语》与诸经熔为一炉而冶之，批判朱子的诠释系统，并建构"古学"派的经典诠释典范。仁斋很细腻但精巧地将孔子所说"吾道一以贯之"的"贯"字从朱子所解释的"通"，回归到以"忠恕"之道"统""五行百常"等人伦日用之德行。仁斋从孔学的重要关键如"一贯之道"的诠释入手，切中肯綮。就对《论语》的诠释而言，仁斋对朱子的批判，确实一语中的，切中要害。[1] 子安宣邦（1933 - ）近日更指出：仁斋的古学派采取的是一种"事例主义"的方法，"所谓'事例'主义，重视文本，其实也就是把视线放在'事例'具体出现的人物之上"。[2] 经由仁斋的"事例主义"的方法，经典被放回到具体的原初语境中而被解读，这是一种较为有效的重还经典的原初脉络的解读方法。

4:2"脉络化"的"转换"之问题：第二个问题是一个事实判断问题，涉及的是经典的"脉络性"能不能转换为解经者及其时代的"脉络性"的问题。

我认为：经典的"脉络性"不但可以成功地转换成并且在解经者的"脉络化"中加以解读，而且这种"转换"也有可行的方法，在古代儒家传统就蕴藏着大量的方法论资源。试加归纳，至少有以下几种方法：

（a）"知人论世"：第一种方法是指解读者深深地浸润于经典作者的"脉络性"之中，并达到与经典作者心灵互通的境界。这种"知人论世"的方法见于《左传》的"以事解经"，而抟成于孟子，兼具"历史性"与"脉络性"。陈昭瑛最近以"知音"形容这种经由"知人论世"之途径，而使解经者之心与经典作者之心灵互通，极具创见。陈昭瑛指出，作者与诠释者是一种朋友关系，并且这种朋友关系不是一种外部的伦理关系，而是内心生活的交流，即所谓"知心"之说。从《论语》到《孟子》，朋友之义皆存于

① 黄俊杰：《伊藤仁斋对〈论语〉的解释：东亚儒家诠释学的一个类型》，《中山人文学报》15（2002 年 10 月），页 21 - 44。

② 子安宣邦：《伊藤仁斋对"人文时代"的〈论语〉解——从"知天命"说谈起》，收入氏著：《东亚儒学：批判与方法》（台北：喜玛拉雅研究发展基金会，2003），引文见页 47。

"信","知人论世"章论交友,在"信"之外,赋予朋友一种"相知"之义。[①]先秦儒家主张对古代典籍及其作者或其中人物投入情感并设身处地,强调主观参与与情感投人,才能充分地理解和学习;理解并不是读经的终极目的,而只是读经者优入圣域的过程。虽然在心与物冥、主与客合的一瞬,理解是具有存在学意义的,也具有美学的意义(如"知音"的概念),但理解仍然不是儒学教义下的终极存在,圣域才是儒家的终极存在。[②]

(b)"以意逆志"[③]:经典解释者以自己之"意"逆推作者之"志",使作者与读者所处的"脉络性"之转换成为可能。周光庆称这种方法为"心理解释方法",这种方法由孟子提出,成熟于朱子的"唤醒体验"论,以心性学说为根据,包含着"唤醒——体验——浃洽——兴起"四个层面的理论内容与运作程式,次序分明,层层上透。[④] 这种"以意逆志"的"脉络性"转换的方法,以"斯人〔指经典作者〕千古不磨心"为其前提假设,异代异域的解读者虽然与古代经典作者是未面心友,但是,解经者可以"因先达之言以求圣人之意",[⑤]跨越时空而成为经典作者的异代知音。

以上我们从先秦儒家的思想资源中,指出两种"脉络性"转移的可能方法,仅是举其大端而已,其余尚有诸多途径,有待我们策马入林,出新解于陈编。

5. 结论

本文以中国儒家经典东传日本之后,日本儒者释经内容之变化为例,分析跨文化情境与语境中经典诠释的"脉络性转移"之相关问题。异域的解读者在启诵外来的经典之际,将经典中的诸多概念从其所从出的原初脉络中抽离而出,并进行某种"脉络性转换",促使经典内涵适应本国之文化风土,这是跨文化的思想传播中常见的现象。

---

① 陈昭瑛:《孟子"知人论世"说与经典诠释问题》(未刊),并参考黄俊杰:《孟子运用经典的脉络及其解经方法》,《台大历史学报》28 期,页;Chun - chieh Huang,"Mencius' Hermeneutics of Classics," Tao:*A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 1, no. 1 (December, 2001), pp. 15 - 30。

② 陈昭瑛:《先秦儒家与经典诠释问题》(未刊)。

③ 孟子曰:"说诗者,不以文害辞,不以辞害志;以意逆志,是为得之。"(《孟子·万章上·4》)。

④ 周光庆:《中国古典解释学导论》(北京:中华书局,2002),页 46 - 66。

⑤ 朱熹:《晦庵先生朱文公集》(和刻近世汉籍丛刊本),第 4 册,卷 42,《答石子重》,总页 2836。

对德川时代三百年的日本儒者而言，中国文化是一个巨大的"他者"。中国儒家经典是他们精神上的故国，但是却又是他们政治上的异乡，尤其是当这个既是文化故国又是政治异乡的大明帝国，在1644年被非汉的女真人所灭，并建立异族政权的大清帝国时，对日本与朝鲜儒者的震撼，绝不下于处于"天崩地裂"的"亡天下"时代的中国儒者如顾炎武(1613－1682)、王夫之(1619－1692)或黄宗羲(1610－1677)等人所感受的震撼。这就是山崎暗斋(1619－1682)对门生提出"方今彼邦，以孔子为大将，孟子为副将，牵数万骑来攻我邦，则吾党学孔孟之道者为之如何?"[①]这个假设性问题时的历史情境。处于这种"文化自我"与"政治自我"两分的情境中的日本儒者，将中国儒家经典习见的"中国"这个名词，进行"脉络性"的抽换，解构"中国"一词的地理的及政治的内涵，注入"得其中"之文化内涵，并取"中国"一词指称他们的故国，这真是偷天换日，拔赵帜立赤帜，既舒解他们自己的认同危机，又建立日本儒者的主体性，虽然是"创造性的误读"，但是却是促使"外来思想风土化"的有效解释策略。

这种"脉络性转换"常以先将经典中之概念加以"去脉络化"为其前提，本文第四节认为这种"去脉络化"的工作缺乏方法论上的合法性，而且也与中国儒家经典作为体验之书的基本性质有所扞格。

但是，古典儒家的思想传统却提供了经典阅读的"脉络性转换"的方法论资源，尤其是孟子所提出的"知人论世"说与"以意逆志"说，确实是使"脉络性转换"成为可能的重要途径。

总而言之，从中日比较思想史的视野来看，跨文化情境中经典诠释的"脉络性转换"，既展现"共相"与"殊相"之间的张力，也展现超时空的"概念化"与在时空之中的"脉络化"两者间的张力，其间之问题甚多，寻幽访胜，且俟异日。

(2003年11月23日初稿，2004年1月4日二稿)

---

① 原念斋：《先哲丛谈》(江户：庆元堂、拥万堂，文化13年[1816])，卷3，页4下半页－页5上半页。

旧文新刊

司马迁及其时代精神

李长之

一、伟大的时代

我们常听人讲"唐诗，晋字，汉文章"，这就是说每一个时代各有他的特别卓绝的艺术的。假如艺术活动乃是人类精神活动的顶点的话，这三种艺术也可说都是那每一个时代的个别的精华了。这每一种精华里，逢巧都有一个集中地表现了的伟大人物，这就是杜甫、王羲之和司马迁！

我们当然可以从各方面去看司马迁，但即单以文章论，他也已是可以不朽了！试想在中国的诗人（广义的诗人，但也是真正意义的诗人）中，有谁能像司马迁那样有着广博的学识，深刻的眼光，丰富的体验，雄伟的气魄呢？试问又有谁像司马迁那样具有大量的同情，却又有那样有力的讽刺，以压抑的情感的洪流，而使用着最造型的史诗性的笔锋，出之以唱叹的抒情诗的旋律的呢？在中国的文学史上，再没有第二人！

司马迁使中国散文永远不朽了！司马迁使以没有史诗为遗憾的中国古代文坛依然令人觉得灿烂而可以自傲了！司马迁使到了他的笔下的活动永远常新，使到了他的笔下的人类的情感，特别是寂寞和不平，永远带有生命，司马迁使可以和亚历山大相比的雄才大略的汉武帝也显得平凡而黯然无光了！

这样一个伟大的诗人（真的，我们只能称司马迁氏是诗人，而且是抒情诗人！）让我们首先想到的，乃是他那伟大的时代。

我们说司马迁的时代伟大,我们的意思是说他那一个时代处处是新鲜丰富而且强有力!奇花异草的种子固然重要,而培养的土壤也太重要了!产生或培养司马迁的土壤也毕竟不是寻常的。

二、楚文化的胜利

按照我们的考证,司马迁应该生在公元前一三五年,这就是汉武帝建元六年(关于这一节的辩论,我们放在这文字的附录)。这时离汉朝的初立(公元前二零六年)只有七十多年的光景,一切政治或文化上的规模还没有十分成为定型,所以司马迁也可以说多少还能够呼吸着"先秦"的学术精神或者气息的。许多大师的风流余韵,应该对司马迁并不生疏,而活得较为老寿的人物伏生、申公,更几乎年代和司马迁相接。伏生是秦博士,申公曾见过汉高祖,这恰是可以传递先秦的文化的人,和他们同辈的人也一定还不在少。——这样便可以想象司马迁和先秦的精神之衔接了。

不过我们大可注意的是,汉的文化并不接自周,秦,而是接自楚,还有齐。原来就政治上说,打倒暴秦的是汉;但就文化上来说,得到胜利的乃是楚。这一点必须详加说明,然后才能了解司马迁的先驱实在是屈原。

不错,在公元前二九七年,楚怀王被囚于秦而死,但后来过了九十年左右项羽起来反抗秦,依然找到了楚怀王的孙子,立为楚怀王,才能号召。可见楚的势力——精神上的势力之大了。当时陈涉起事也称为张楚,张楚就是张大楚国。楚国爱国的诗人屈原虽然在郢都被破(公元前二七九年)后不久就自杀了,可是从另一方面来说,就正是像表现在屈原身上的楚人爱国的情绪似的,推翻了暴秦,报了仇。"楚虽三户,亡秦必楚。"这句话假若当作一种象征的意义看,是应验了!

就精神上看,楚实在是直接继续秦而统治着的,汉不过是一个执行上的傀儡而已。我们试举几件事情看:

第一,语言,汉代承袭着楚的语言。例如当时称公即是楚语,而司马迁为太史令又称太史公者,也是因楚语而然。(据朱希祖说,见其《中国史学通论》。)当时有所谓楚声,可知楚语有很大的势力。

第二,风俗习惯,有许多是得自楚的。例如中国古代是尚右的,楚人却尚左,后来中国人也尚左了,这关键就在汉。(可参看蒋锡昌《老子校诂》页二一一)在汉时还有所谓楚冠,也很盛行。

第三、楚歌，楚舞，在汉代就流行起来。不惟项羽会作那楚辞式的歌，“力拔山兮气盖世”；就是汉高祖，也会作楚辞式的歌，“大风起兮云飞扬”。到了汉高祖看到戚夫人的儿子赵王如意不得立为太子了，便又对戚夫人说：“为我楚舞，吾为若楚歌。”（见《史记·留侯世家》）

第四，从漆画的艺术看，汉之承继楚的文化处尤为显著。在许多年前，日本在朝鲜乐浪郡所发现的彩箧冢中的许多漆器，让我们看到汉代那样笔势飞动的人物画。可是在抗日战争发动的头几年，我国学者商承祚却在长沙又发现了楚国漆器，我们在那上面便看到了同样的笔意飞动的人物画。——那精神是多么相像！

例子不必再多举了，楚人的文化实在是汉人精神的骨子。这种文化的特质是什么呢？假若我们和周代的文化比，那就更容易了解。周的文化可说是近于数量的，科学的，理智的，秩序的。具体的例子像按爵位及事情性质不同而用的圭（有大圭，镇圭，躬圭，桓圭，琬圭，琰圭之别），就按器不同而有一定比例的合金（《考工记》所谓“金有六齐”）；街道吧，是像诗人所说“周道如砥，其直如矢”（《小雅·大东》）。他们的精神重在凝重典实，那农业社会的精神状态乃是像诗人所歌咏的农作物似的：“实发实秀，实坚实好。”（《大雅·生民》）这种凝重坚实的文化的最好代表可以看铜器，尤其是鼎。楚文化和这恰可以做一个对照。它是奔放的，飞跃的，轻飘的，流动的，最好的象征可说是漆画了。这两种文化，也可说一是色彩学的，一是几何学的。在周文化那里，仿佛不以规矩不能成方圆；在楚文化这里，却是像“青黄杂糅”的大橘林似的，鲜艳夺目。简单一句话，周文化是古典的，楚文化是浪漫的。就是这种浪漫的文化征服了汉代，而司马迁是其中的一个代表人物。

至于楚文化何以在汉代有这样大的势力，我们似乎也可以看出一些成为原因的事实来。第一，我们必须注意到楚的实力之大，苏秦所谓“纵合则楚王，衡成则秦帝”，可知唯一能和秦对立的只有楚。第二，我们必须考虑到楚国的民气之盛，报仇心之切。我们看范增初见项梁时的谈话：“陈胜败固当，夫秦灭六国，楚最无罪，自怀王入秦不返，楚人怜之至今。故楚南公曰：‘楚虽三户，亡秦必楚也。’今陈胜首事，不立楚后而自立，其势不长。今君起江东，楚蜂起之将皆争附君者，以君世世楚将，为能立楚后也。”项梁听了他的话，才把楚怀王的孙子——一个牧羊儿——找了来，又立为怀王，以为号召。可见楚的潜势力了。第三，我们不要忽略楚国占地之广。自从两次迁都后，已经扩张到了现在江苏的北部；在某一种

意义上说，刘邦一班人已经是楚人，不要说项羽了。第四，在汉高祖九年（公元前一九八）曾把楚的贵族昭、屈、景、怀迁人关中。这一方面固见出楚的势力仍不可侮，另一方面却也见出楚文化之直接对汉代的传递。大凡一个时代的文化，往往有一个最显著的共同特点，这就是时代精神。汉代，特别是西汉的时代精神，就是浪漫情调，而楚文化者恰好与这切合，自然为人所热烈吸收了。

假若再问何以楚国产生的文化是那样的？我们可以说经济力的膨胀乃是一个大因素。我们试看春申君客人的豪奢吧："赵平原君使人于春申君，春申君舍之于上舍。赵使欲夸楚，为玳瑁簪，刀剑室以珠玉饰之，请命春申君客。春申君客三千余人，其上客皆蹑珠履，以见赵使，赵使大惭。"（《史记·春申君列传》）再看《招魂》，《大招》里的铺陈，那生活的豪华富贵更不难想象。在这样的经济条件之下所产生的文化一定是浪漫的，正如在农村的艰苦生活之下所产生的文化一定是古典的。我们用这同样的原因不惟可说明楚，而且可说明齐，又可说明一部分的秦，更可说明汉代文化的本身。

三、齐学

齐也是一个在经济上富裕的地方，她所发展的文化，也和楚十分相似，便又同样为汉所吸收。

我们试看其齐楚两国人同样善于想象，齐人邹衍有海外九州之说，楚人屈原也有"九州安错川谷何跨"之问，这都是"宏大不经"，而且迂怪的，此其一。齐人喜欢讲"隐"（如淳于髡用三年不飞不鸣的鸟来谏齐威王，齐客用"海大鱼"来谏靖郭君），楚人也喜欢讲"隐"（如伍举也曾用三年不飞不鸣来谏楚庄王），此其二。齐国最发达的是兵家，战国时的兵家几乎全是齐人，如司马穰苴，孙吴，孙膑，一直到蒙恬，都可以为例。他们兵家所最爱讲的是术，是知白守黑，是人先我后，（因为谁先作战，谁就有被第三者看穿了实力的危险。）而楚国的哲学却就从兵家一转而为形上学，这就是后来的《老子》。此其三。

这些和楚国文化相似之点上，却也正是浪漫精神的寄托。宏大不经，不用说是浪漫精神，因为那其中含有想象力的驰骋，无限的追求故。隐语也是浪漫精神的一端，因为这正是一种曲折，正是追求质实的古典精神的反面。至于兵家，兵家是所谓出奇制胜的，"奇"又恰是浪漫精神之最露

骨的表现。

因为齐、楚文化有这样的接近,所以楚国的正统文人如屈原辈也往往是亲齐派。屈原本人就曾三次出使齐国。这样一来,齐、楚文化的联系就更密切了。

说到齐,我们就更容易想到鲁。齐、鲁虽然相距很近,而文化系统上却绝然两事,正如齐、楚的文化为一系一样,鲁乃是和周为一系的。鲁几乎是周文化的一个保存所,试看在公元前五四四年,吴国的季札到了鲁,就听见了周的音乐。又过了四年,就是公元前五四零年,晋国的韩宣子又到鲁国,便看见了《易象》和《春秋》,他高兴地说:"周礼尽在鲁矣!吾今乃知周公之德与周之所以王也。"我们必须了解周、鲁的文化这样密切,我们才能够明白产生在鲁国的孔子是那样羡慕周,一则说:"周鉴于二代,郁郁乎文哉!吾从周。"二则说:"吾其为东周乎!"三则说:"久矣!吾不复梦见周公。"

正如周与楚之间相对立似的,鲁与齐在文化上也是对立的。即以经学论,便有鲁学、齐学之分。同是解春秋,《公羊传》那么多"非常异议可怪之论"(何休《公羊解诂序》),《穀梁传》便非常谨慎而很少夸张了。这就是因为公羊是齐学,穀梁是鲁学的呵!(班固《汉书艺文志》注)以孔孟二人而论,孔子是纯然鲁国精神的,而孟子却多少染了一些齐气。——孟在齐较久!

西汉的经学多半是齐学。你看《春秋》吧,《史记》上说:"汉兴在于五世之间,唯董仲舒为明于春秋,其传公羊氏也。"公羊是齐学,我们已经说过的了。《易》则"本之杨何之家",杨何是齐人,而且杨何是自田何传来的,田何也是齐人。《书》是传自济南伏生,济南也是齐地。《诗》之中,大师有辕固生,辕固生也是齐人,而且"诸齐人以诗显贵"。只有《礼》是传自鲁高堂生,可称为鲁学,然而实际上定汉代礼仪的却是叔孙通,而叔孙通的为人,不惟有齐气,而且变服为楚装,以悦汉高祖,这就尤其是低首于齐楚一系的文化了。

以上是就经学范围以内说,也可以说是就儒学范围以内说,是如此。假如就儒家以外看,则西汉最盛的学术是黄老,黄老也是齐学。照《史记》上说:"乐氏之族有乐瑕公,乐臣公,赵且为秦所灭,亡之齐高密。乐臣公善修黄帝、老子之言,显闻于齐,称贤师。"又说:"乐臣公学黄帝、老子,其本师号曰河上丈人,不知其所出。河上丈人教安期生,安期生教毛翕公,毛翕公教乐瑕公,乐瑕公教乐臣公,乐臣公教于高密胶西,为曹相国

师。"(均见《乐毅列传》)可见齐是黄、老之学的大本营。

同时我很怀疑黄、老原先并非指黄帝、老子,而是指张良所见的黄石公。黄石公也不一定真有这个人,却可能是张良所假托的。我们要注意的是黄石公交给他的一卷书是什么书?原来是封在齐地的姜太公的兵法。又要注意张良所说的黄石公的最后归宿是什么地方?原来是齐地的济北穀城下。这无异于透漏了一个破绽,就是这一套学问乃是来自齐地。大概是张良学自齐地(也许就在东见仓海君的时候),后来张良却不公开这个来源,因此托名黄石公。黄石公是张良自述的一个神话,当然是他编造的。张良是秦、汉间人,造了这个圯上老人的黄石公以后,于是到了汉初,便是"黄老"这个名称了。后来的"黄老派"也的确是拿兵家的道理来而应用在人事上的。不管我这个推测错不错,汉朝流行的是黄、老,而黄、老之学是齐学,这是没有问题的。

至于汉初的黄、老势力,那是大极了!不但汉高祖时代的张良、陈平、曹参是黄老派,就是汉高祖本人讲斗智不斗力,能以退求进,能欲取先予,也是深得黄、老三昧的。这样一直到了汉武帝建元元年(公元前一三六,是司马迁生年的前一年)才死去的景帝母亲窦太后,以及武帝时直言敢谏的汲黯,好推举人才的郑当时,还有田叔、直不疑、邓章、王生等,都是"黄老派"。

我们再拆穿了说,西汉何尝有真儒家?秦时的儒家已经和方士不分,所以我们在现在虽然称秦始皇坑儒,在西汉却称秦坑术士,(《史记·淮南衡山列传》,伍被谏淮南的话便有"昔秦绝先王之道,杀术士,燔诗书",《儒林列传》里太史公也说:"及至秦之末世,焚诗书,坑术士。"何尝称为儒?)就是在《秦始皇本纪》里,记载秦始皇大怒道:"吾前收天下书不中用者,尽去之,悉召文学方术士甚众,欲以兴太平,方士欲练以求奇药。今闻韩众去不报,徐氏等费以巨万计,徒奸利相告日闻,或为妖言以乱黔首!"于是使御史悉问诸生,乃自除犯禁者四百六十余人,皆坑之咸阳。被坑的也哪里是纯粹的儒家?

到了西汉,书呆子式的儒家固有,但当权的儒家都是方士和"黄老派"合流的人物。试看为汉代制礼仪的叔孙通,弟子们骂他"专言大滑",意思就是夸大而狡猾,而他骂那说他面谄的两个鲁生却是:"若真鄙儒也,不知时变!"无怪乎司马迁讽刺他说:"大直若诎,道固委蛇,盖谓是乎?"这哪里是儒家,简直是黄老!

再一个提倡儒学的人物,就是公孙弘,由于他的请求,"自此以来,则

公卿大夫士吏斌斌多文学之士矣"。可是他根本是一个多诈的齐人。起初放猪,四十岁以后,才学春秋杂说。他是从来"不肯面折人过"的,《史记》上说他只是"缘饰以儒术"。他与汲黯同时去见皇帝,总是"汲黯先发之,弘推其后"。而且和别的大臣本来议好的事情,见了皇帝,他也每每"皆背其约,以顺上旨"。他的真面目是"外宽内深,诸尝与弘有隙者,虽详与善,阴报其祸"。这难道不是一个典型的"黄老派"么?

我们不妨再提出大家公认为是儒家的董仲舒,这是在公元前一四零年向汉武帝提议:

> 春秋大一统者,天地之常经,古今之通谊也。今师异道,人异论,百家殊方,指意不同,是以上无以持一统之法,法制数变,下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科,孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。

这就是历史上所谓罢黜百家把儒术定于一尊的大功臣。可是他的为人怎么样呢?虽然号称"廉直",可是受了打击,也就竟"不敢复言灾祸"了!所以这也仍然是"黄老式"的人物。

在汉武帝心目中,儒家也仍然是方士之流,所以当"群儒既已不能辨明封禅事"时,便"尽罢群儒不用"(《见封禅书》)了!

这样看来,从汉高祖一直到汉武帝,儒家并没有被重视,事实上这些方士和黄、老合流的人物也不值得重视,痛快了说,西汉并没有真儒家,滔滔天下者乃是黄、老,黄、老是齐学!

除了当时在经学上是齐学,在黄、老上是齐学之外,当时的宗教更是齐学。我们刚才说当时的儒家多半是方士和"黄老派"的合流,方士又大多是齐人。像汉武帝时著名的方士如少翁、栾大、公孙卿、丁公等,都是齐人。原来终始五德之运的学说,就是开始于齐人邹衍,为秦始皇所听得入耳而采用,又为汉文帝所向往,到了汉武帝就完成了巡狩封禅改历服色等事的。这一串的把戏,是发源于齐。再说汉代所崇敬的神,原是一些地方神,随着政治上的统一,这些神也被统一了。这些地方神中有大部分神是齐神,如所谓八神之属:

> 一曰天,主祠天齐,天齐渊水,居临淄南郊山下者。二曰地,主祠太山梁父。盖天好阴,祠之必于高山之下,小山之上,命曰畤。地贵阳,祭之必于泽中圜丘云。三曰兵,主祠蚩尤。蚩尤在东平陆监乡,

齐之西境也。四曰阴,主祠三山。(索隐:颜氏案地理志,东莱曲成有参山,即此三山。)五曰阳,主祠之罘。六曰月,主祠之莱山,皆在齐北,并渤海。七曰日,主祠成山。成山斗如海,(韦昭曰:"成山在东莱。")最居齐东北隅,以近日出云。八曰四时,主祠琅邪。琅邪在齐东方,盖岁之所始。(《史记·封禅书》)

这就是齐人的宗教体系,秦始皇追求与此,汉武帝也追求于此。至于所谓封禅者,不过在八神之中,特别提出在泰山梁父的地方神而加以崇礼而已。从一方面说,这种地方神因秦而又统一于中央之势,但是反过来,实在不如说是这地方性的宗教恰正统一着汉人的信仰的。这也可以说是齐学的又一表现了。

总之,汉代的经学,黄、老宗教,在被浸润着齐学的成分。经学作用了汉人的学术,黄、老支配了汉代的政治,宗教风靡了汉家的君臣。齐学的力量多么大!

我们说过,齐、楚文化是一系,都是浪漫精神的代表,那么,汉代在楚文化的胜利之余,又加上齐,真是如虎添翼,自然可以造成浪漫文化的奇观了。

四、异国情调和经济势力的膨胀

然而还不止此。浪漫精神大抵是偏于幻想,追求新奇的,于是异域的文化的倾慕也是一个不可或缺的成分。逢巧在汉武帝的时代又大通西域,所以许多见所未见、闻所未闻的风俗便被介绍进来了。

我们就看《史记·大宛列传》上所记载的异国情调吧:"安息……以银为钱,钱如其王面,王死,则更钱效王面焉。画革旁行,以为书记。"这种雕刻人像的钱币,横行的文字,也就是西洋现在的样子,和中国那时的见闻是太有距离了,在那时的人看来,一定是非常有趣的。况且,"条枝,在安息西数千里……而安息役属之以为外国,国善眩"。眩就是魔术,所谓吞刀吐火,植瓜种树,屠人截马一类的戏法,这又是中国人所不曾饱过眼福的。还有呢:

大宛左右以葡萄为酒,富人藏酒至万余石,久者数十岁不败。俗嗜酒,马嗜苜蓿。汉使取其宝来,于是天子始种苜蓿、葡萄肥饶地。

及天马多，外国使来众，则离宫别馆旁，尽种葡萄、苜蓿极望。——自大宛以西至安息国，虽颇异言，然大同俗，相知言。其人皆深眼，多须髯。善市贾，争分铢。俗贵女子，女子所言，而丈夫乃决正。其地皆无丝、漆，不知铸钱器。

这真煞是好看，他们的葡萄、苜蓿也带进来了，一种就种一大片，望不到边儿。那副深眼多须的样子，斤斤较量的精神，尊重女俗的精神，这是和东方多么成为对照的呢？浪漫精神是追求异域情调的，而异域情调又丰富了浪漫精神的营养，西汉之为西汉，我们是大可想象了！

然而又还不止此。助长浪漫精神的另一因素乃是经济力的膨胀。而西汉在这上面又是条件具备的。我们且看司马迁的记载：

至今上即位数岁，汉兴七十余年之间，国家无事，非遇水旱之灾，民则人给家足，都鄙廪庾皆满，而府库余货财。京师之钱累巨万，贯朽而不可校。太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，至腐败不可食。众庶街巷有马，阡陌之间成群，而乘字牝者，傧而不得聚会。守闾阎者食粱肉，为吏者长子孙，居官者以为姓号。（《史记·平准书》）

大凡人在不得解决现实问题的时候，就要先解决现实的问题；迨现实的问题既已解决，就要去满足理想、幻象、想象了。这后者是产生浪漫文化的最重要的条件。楚如此，齐如此，西汉（尤其是汉武帝时代）更如此。我在以前说这也可以部分地说明秦者，是因为秦虽物产不丰，但也具有一个商业中心（这就是李斯所谓“物不产于秦，可宝者多”）。假若秦能维持久一些，她也是依然会循着齐、楚文化的线索而前进的。现在，她却是制作了汉文化的前奏而已！

五、这个时代的象征人物——汉武帝

在这浪漫精神的大时代里，那些人物都是怎样呢？我们不妨从楚文化的最后一个代表人物说起，那就是项羽。这真是一个天马横空的人物，他少时学书不成，去学剑又不成。因为剑是一人敌，不足学，要学是学万人敌，那就是兵法。学兵法大喜，可是略知其意，又不肯竟学。他身长八尺余，力能扛鼎，才气过人。他的作战完全以气胜。他可以带三万精兵，

就打败了汉高祖的五十六万大军。他是道地的英雄色彩，他要与汉高祖决战，他说："天下汹汹数岁者，徒以吾两人耳，愿与汉王决雌雄！"只要他一出马，让交战的人目不敢视，手不敢发，只有逃走。到了失败的时候，他爱的只有美人和名马，他只会对美人和名马唱歌，慷慨悲泣，一洒英雄之泪。最后他会把二十八匹马还摆作阵势而突围，仍然以少胜多，证明自己之不败。他爱的名马，他送了好汉；他自己的头颅，也送给老朋友。他是自杀，他不能受辱。这一个叱咤风云的英雄在起事时，才二十四岁；到拔剑自刎时，也才三十一岁。他所代表的是狂飙式的青年精神，他处处要冲开形式。他是浪漫精神的绝好典型。他的魄力和豪气就是培养司马迁的精神氛围，他的人格就是司马迁在精神上最有共鸣的！（所以《项羽本纪》写得那样好！）

项羽死于公元前二零二年，这距司马迁之生还有半世纪，所以这不过在楚文化的精神上是一线相递，鼓舞着司马迁而已。另一个和司马迁的年代相接的人物却是李广，在李广自杀时（公元前一一九），司马迁年十七。李广也可以说是项羽的化身。他同样是失败的英雄，他同样有豪气，他同样是"才气天下无双"。他的豪气同样是冲开了形式，表现着浪漫的浓厚气息。他带兵是没有部伍行阵的，"就善水草屯舍止，人人自便，不击刁斗以自卫，莫府省约文书籍事"。他有无比的勇气，他曾以四千人被十倍的匈奴所包围，兵死了一半，箭也光了。到黄昏的时候，别人都吓得面无人色，但他意气自如。他又有超绝的体力和射法，曾射箭穿石，以为是老虎。平常善射虎，虎也常常伤着他。这样的人最后也失败了，而且也是自杀。他这浪漫的精神是同样和司马迁的内心有着深深的契合的。——所以《李将军列传》又写得那样出色！

然而项羽和李广却都还不能和另一个屹立于司马迁之旁，差不多和司马迁相终始，更能作为一个时代象征的人物相比——这就是汉武帝。

汉武帝比司马迁大二十二岁，但汉武帝有着七十一岁的高龄，而司马迁恐怕在汉武帝死前已经逝世了。（司马迁在四十六岁以后的生活已经没有记载可寻。）

武帝以十数岁执政，统治中国的年代超过半世纪。这是一个充分表现浪漫精神的人物。他的一生，简直像一部剧本。我们举几件具体的事情来看吧。例如他在即位后三年的时候，那时他已经二十岁了，就喜欢微服出来打猎，自称平阳侯，而且有一次在人家里，被人疑为小偷，几乎灌了一嘴尿，这生活够浪漫了！我们再看他那封禅求仙的事吧！这事开始得

早,在元光二年(公元前一二三),那时武帝二十五岁,就有李少君献炼丹长寿之术,他说他吃过安期生的枣,枣大如瓜。李少君永远不说自己的年龄,有人问他,便永远答复是七十;而且又一次在众人座中,他找着一个九十多岁的老头儿,谈到那老头的祖父的游射之所,于是一座大惊,人家以为他是好几百岁了。从这时起,武帝便派方士向东海求仙。此后在元狩四年(公元前一一九,武帝年三十九),又有少翁之事。少翁被拜为文成将军,说能够招鬼神,武帝信以为真。后来文成将军写好了书,被牛吃了,装作不知,说是杀牛可以得奇书。果然把牛杀了,书也有了,但汉武帝认出是他的手迹,便把他杀了。这样武帝应该觉悟了吧,可是不,他像吃鸦片一样,时而觉悟戒绝,却又时而发疯再来。到了元鼎四年(公元前一一三,武帝年四十五),就又来了一个方士叫栾大,他不惟说:"黄金可成,不死之药可得,仙人可致",而且"河可决塞"。河患本是当时的大问题,自然武帝听得更入耳了。但是这人的下场却和文成将军一样,也是所说不能兑现而被诛。然而就在这年的冬天又有公孙卿称说"黄帝且战且学仙"的榜样,武帝又动心了,说:"嗟乎!吾诚得如黄帝,吾视妻子如脱履耳。"这样到了元封元年(公元前一一零,武帝年四十八),那十八万骑兵,千余里旗帜,一万八千里行程的大规模的封禅典礼就实现了。(这是司马迁年二十六岁,接受父亲遗命的一年。)由于公孙卿说"仙人好楼居",于是堂皇的建筑也发达起来了。这是封禅求仙的副产物。最后一直到征和四年(公元前八九),武帝六十九岁了,才真正觉悟,承认过去的"狂悖",把方士们都驱逐了,并说:"天下岂有仙人,尽妖妄言耳。节食服药,差可少病而已。"然而这时已到了他的生命的尽头,他的一生实在是"且战且学仙"里度过的。

打猎和封禅的生活之外,我们再举他一件求马的故事,也是富有喜剧性的。他为了听说大宛有好马,便发动了四年大规模的战争,先是发了六千骑兵,几万的浮浪子弟,叫李广利率领前往。因为名马在贰师城,便叫李广利为贰师将军,指明是求马。可是两年过去了,没有成功,兵只余了十分之一二。武帝大怒,不许他们入关,入者斩之。凡是建议罢兵的,也都治了罪。于是又发了六万人,还有十万头牛,三万多匹马,驴、骡、骆驼也各有万余,再去伐宛。因为宛王城中无水,要到城外去取水,便又派了水工去,封锁了他们的水源。还怕人数不够,又发十八万的预备补充的士兵。更重要的是,找了两个看马的专家,去选择马。这样小题大做的结果,当然成功了,可是收获不过上等马几十匹,中等马三千多匹而已。这

时武帝已经是五十多岁的人了,可是做得多么天真!

汉武帝的真相,可由汲黯的批评看出来,汲黯的批评是说他"多欲";也可由他自己的认识看出来,他不满意他的长子,因为他"仁恕温谨,才能少,不类己",而武帝自己当然是这样的反面了。

武帝自己有才,也爱才,看他留下的诗歌,如《秋风辞》、《塞河歌》,都是飘逸苍凉兼而有之。他之爱才,可从他的求贤诏看出来:"盖有非常之功,必待非常之人。故马或奔腾而致千里,士或有负俗之累而立功名。夫泛驾之马,不羁之士,亦在御之而已。其令州郡,察民吏有茂才异等,可为将相及使绝国者!"他的求才却也是浪漫的。他喜欢奇才。例如他想伐南越,想派两千人去,庄参说两千人不够,他就把庄参给罢免了。却有一个韩千秋说两百人就行,便立刻为汉武帝所赏识。这可以见出他的作风。他那一时人才之盛,可参见班固的话:

> 汉之得人,于兹为盛。儒雅则公孙弘、董仲舒、倪宽,笃行则石建、石庆,质直则汲黯、卜式,推贤则韩安国、郑当时,定令则赵禹、张汤,文章则司马迁、相如,滑稽则东方朔、枚皋,应对则严助、朱买臣,历数则唐都、洛下闳,协律则李延年,运筹则桑弘羊,奉使则张骞、苏武,将率则卫青、霍去病,受遗则霍光、金日磾。

他们各有个性,各有所长,不拘常调,不拘一格,就恰像浪漫作品之形形色色似的,——而笼罩着一切的是汉武帝。

六、司马迁在这一个时代中的意义

在这种氛围,种种作料,种种色彩,种种音符之中,而出现了司马迁。

大凡一种文化成自统治已久的中央地带的,多是古典的;而成自地方的,成自异域的,则是浪漫的。齐楚的地方文化代周而起了,稍试其锋于秦,而完成于汉。齐人的倜傥风流,楚人的多情善感,都聚集于司马迁之身。周、鲁式的古典文化,所追求于"乐而不淫,哀而不伤"者,到了司马迁那里,便都让他乐就乐,哀就哀了!所以我们在他的书里,可以听到人类心灵真正的呼声。以《诗经》为传统的"思无邪"的教条是不复存在了,这里乃是《楚辞》的宣言:"道思作颂,聊以自救兮!""发愤以抒情!"司马迁直然是第二个屈原!

老子也罢,"黄、老"也罢,齐也罢,楚也罢,他们的哲学基础是自然主义。这一点也成了司马迁的思想的骨子。自然主义和浪漫精神本是这一时代的精神生活的核心。如果用一句话以代表司马迁的人格时,只有"自然主义的浪漫派"一个形容!到了东汉,那自然主义的色彩是保留了,而浪漫精神的热焰已熄,所以那时产生的人物便只可以有班固、桓谭、王充了。这浪漫文化的复活,便是后来的魏、晋。然而浓烈和原始,却远不如司马迁了!

汉武帝在许多点上,似乎是司马迁的敌人,抑且是司马迁所瞧不起,而玩弄于狡猾的笔墨之上的人;然而在另一方面,他们有许多相似处,而且太相似了!汉武帝之征服天下的雄心,司马迁表现在学术上。"天人之际","古今之变","一家之言",这同样是囊括一切的、征服一切的力量。武帝是亚历山大,司马迁就是亚里斯多德。这同是一种时代精神的表现而已。汉武帝之求才若渴,欣赏奇才,司马迁便发挥在文字上。汉武帝之有时而幼稚,可笑,天真,不实际,好奇,好玩,好幻想;司马迁也以同样的内心生活而组织成了他的书。汉武帝的人格是相当复杂的,而司马迁的内心宝藏也是无穷无尽!

驰骋,冲决,豪气,追求无限,苦闷,深情,这是那一个时代的共同情调,而作为其焦点,又留了一个永远不朽的记录的,那就是司马迁的著作!

原刊:《国文月刊》第四十七期 民国三十五年九月二十日出版

朱子仁说疏证

孙玄常

原文载《文集》卷十三,《朱子学归》卷一,《宋元学案》卷四十八,均同。案此篇与明道《识仁篇》同为宋儒说“仁”之重要文献。盖宋儒袭禅门之风,盛行语录,程朱诸子罕有长篇著述,故此篇弥足可贵也。

朱子《答吕伯恭书》云:

> “仁说”固太浅,少含蓄;然穷意此等名义,古人之教,自其小学之时,已有白直分明训说,然未有后世许多浅陋玄空上下走作之弊。故其学者亦晓然值得如此名字。但如此道理,不可不著实践履,所以圣门学者皆以求仁为务,盖皆以略晓其名义而求实造其地位也。若似今人,茫然理会不得;择其所汲汲以求者,乃其平生所不识之物,复何所向望爱说而知所以用其力耶?(《文集》卷五,《朱子学归》卷一,同)

是朱子自述所以作此文之本意也。

天地以生物为心者也。而人物之生,又各得夫天地之心以为心者也。

按:朱子之学,虽有理、气、心、性之别,然其合天地万物为一,故与陆、王无二致。盖皆出于孟子“万物皆备于我”之基本观点,为解释不同耳。朱子说“心”有二种:“为天地之心”,为人物之心。

《朱子语录》云:

> 某谓天地别无勾当，只是以生物为心。一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已。(《学案》卷四十八)

又云：

> 天地以此心普及万物：人得之，遂为人心；物得之，遂为物之心；草木禽兽接住，遂为草木禽兽之心；只是一个天地之心尔。(前揭)

故按朱子之说：天地之心乃心之"全体"，人物之心乃心之"个体"，二者之关系，殆如"月印万川"。犹乎朱子之说"太极"，谓："太极只是个极好至善的道理。"(《语类》卷九十四)但如分而言之：则"人人有一太极，物物有一太极"(同上)。其理论亦正相同。冯友兰氏谓"此与华严宗所谓'印陀罗网'譬戒及天台宗'一一事物是如来藏全体，其中有一切法性'之说相似。朱子想亦受其说之影响"(《中国哲学史》二篇十三章)。想或然也。

故语心之德，难其总摄贯通，无所不备；然一言以蔽之，则曰"仁"而已矣。

王弼《老子》注曰："道者，物之所由也；德者，物之所得也。"按以西洋哲学名词研制："德"犹逻辑学之所谓"内涵"(intension)也。请试详之：盖天地之心，其德有四，曰："元、亨、利、贞，而元无不统"。

元、亨、利、贞，本易"乾卦"辞。"文言"曰"元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也"(《周易义疏》卷一)。朱子"元亨利贞说"云：

> 元、亨、利、贞，性也。生、长、收、藏，情也。以元生，以亨长，以利收，以贞藏者，心也。仁、义、礼、智，性也。恻隐，羞恶，辞让，是非，情也。以仁爱，以义恶，以礼让，以智知者，心也。(《朱子学归》卷一)

其运行为，则为春、夏、秋、冬之序，而春生之气无所不通。

朱子曰："天只有个春、夏、秋、冬，人只有个仁、义、礼、智，此四者便是那四者。心是个运用的，只有此四者之理，更无别物。"下张伯行《集

解》云：

> 此见天人一理，而人不可不法天也。天以生物为心，只有春、夏、秋、冬底四时，循环迭运，历万古而不易。盖春者，生物之始；夏者，生物之通；秋者，生物之遂；冬者，生物之成也。人体天之心为心，只有个仁义礼智底四德，具足于已，应万事而不穷。盖仁者，恻隐之心；义者，羞恶之心；礼者，辞让之心；智者，是非之心也。然此四者，于人为仁，而为众善之长，于天地即为春，为元；于人为礼，而为众美之会，于天即为夏，为亨；于人为义，而得其分之和，于天即为秋，为利；于人为智，而为众事之干，于天即为冬，为贞；所以便是那四者。惟人心至虚至灵，亦是个运用流转的；只有此四者之理，循环不息，故亦如天之只有春夏秋冬，此外更无别物可言也。人奈何不法天以自强哉？（《续近思录集解》卷一）

按：元、亨、利、贞，春、夏、秋、冬，与仁义礼智之关系，观伯行《集解》，自可厘然而明，无待赘言。惟对于"天地之心"，与"人之心"之"体""用"对立的观念，朱子特为拈出，不可不注意。盖"体用"即"本体"与"现象"之别，亦即理学家所讨论之"未发""已发"之旨，自伊川而龟山（杨时），而豫章（罗从彦），而延平（李侗），而朱子，讨论益精。惟龟山、延平所讨论者，多就"人之心"而言，朱子则直认"天地之心"亦有"未发""已发"，即下文之所谓"体""用"也。

故人之为心，其德亦有四，曰：仁、义、礼、智，而仁无不包。其发用焉，则为爱、恭、宜、别之情，而恻隐之心无所不贯。

心（人心）与性情之关系，康节已谓"心者，性之郛郭也"。横渠亦云："心统性、情。"至朱子而说亦备，曰："性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓'心统性、情'也。欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜。"（《语录》，《学案》卷四十八引）至于性情之"未发"（体）与"已发"（用）之关系，朱子亦有详论。其言曰：

> 性是太极混然之体，本不可以名字言；但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰：仁义礼智。孔门未曾备言，至孟子而始备言

之者;盖孔子时性善之理素明,虽不详著其条,而说自具。至孟子时,异端蜂起,往往以性为不善,孟子思有以明之,于是别而言之,笼统都无一物,所以外边才感,中间便应。如赤子入井之事感,则仁之理便应,而恻隐之心于是乎形。如过朝过庙之事感,则礼之理便应,而恭敬之心于是乎形。盖由其中众理浑具,各各分明,故外边所过,随感而应;所以四端之发,各有面貌之不同。是以孟子析而为四,以示学者,使之浑然全体之中,而灿然有条,若此则性之善可知矣。然四端之未发也,所谓浑然全体,无声臭之可言,无形象之可见,何以知其灿然有条如此?盖是理之可验,乃依然就他发处验得。凡物必有本根,兴之理虽无形,而端的之发最可验。故由其恻隐,所以必知其有仁;由其羞恶,所以必知其有义;由其恭敬,所以必知其有礼;由其是非,所以必知其有智。使其本无是理于内,则何以有是端于外,所以必知其有是理于内而不可诬也。(《答陈器之书》,《学案》卷四十九引)

按朱子之学,亲承延平之教,上接豫章,龟山。延平教士,最注重喜怒哀乐"未发"之旨,朱子曾云:"李先生教人,大抵令于静中体认大本未发时气象分明,即处事应物,自然中节,此乃龟山门下相传指诀。"(《学案》卷三十九)朱子得师门之传,故于"未发""已发"之关系,特别注重焉。

故论天地之心者,则曰"乾元""坤元",则四德之体用,不待悉数而足。

易彖传曰:"大哉乾元,万物资始,乃统天。"又曰:"至哉坤元,万物资生,乃顺承天。"(《周易义疏》卷一)

论人心之妙者,则曰"仁,人心也"。则四德之体用,亦不待遍举而该。

孟子曰:"仁,人心也;义,人路也。"(《告子》章)《穀梁传》何注:"该,备也。"

盖仁之为道,乃天地生物之心,即物而在。

明道曰:"'天地之大德曰生。''天地絪缊,万物化醇。'生之谓性。万物之生意最可观。此元者,善之长也,斯所谓仁也。人与天地一物也,而人特自小之,何哉?"(《语录》,《学案》卷十三引)又曰:"仁者,以天地万物为一体,莫非己也。"(前揭)

情之未发,而此体已具;情之既发,而其用不穷。诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是。

明道《识仁篇》云:

> 学者需先识仁。仁者浑然与物同体;义礼智信,皆仁也。识得此理,以诚敬存之而已。不须防检,不须穷索。若心懈则有防;心苟不懈,何防之有?理有未得,故须穷索;存久自明,安待穷索?(《学案》卷十三引)

是明道所论修养之术也。至伊川进而言:"涵养需用敬,进学在致知。"(《语录》,《学案》卷十五)既注重格物穷理矣,复拈出"未发"之旨。曰:"敬而无失,便是'喜怒哀乐之未发谓之中'也;但敬而无失,即为中也。"(《学案》卷十五)至龟山、延平益注重喜怒哀乐未发时气象。龟山云:"中庸:'喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。'学者曾于喜怒哀乐未发之际,以心体之,则中之义自见。执而勿失,无人欲之失焉,发必中节矣。发而中节,中固未曾忘也。"(《学案》卷二十五)朱子既亲受延平之教,直接龟山门下相传指诀,故其教士修养之法,亦同龟山、延平。(蔡渊云:"朱子教人于静中体认大本未发时气象分明,即处事应物,自然中节。"见《学案》卷三十一)本文所云:"诚能体而存之,则众善之源,百行之本,莫不在是。"亦即本龟山"学者当于喜怒哀乐未发之际,以心体之,则中之义自见"之旨也。

此孔门之教,所以必是学者汲汲于求仁也。

朱子曰:

> 仁是个温和底意思,义是个惨烈刚断意思,礼是宣著发挥意思,智是收敛无痕迹意思。性中有此四者,而圣门却只以求仁为急,缘仁者是四者之先。若常存得温厚意思在这里,到宣著发挥时,便自然会宣著发挥;到刚断时,便自然会刚断;到收敛时,便自然会收敛。(《续近思录》卷一)

其言有曰:"克己复礼为仁",言能克去己私,复乎天理,则此心之体

无不在，而此心之用无不行也。

"克己复礼"，见《论语·颜渊》篇。伊川云：

> 颜渊问"克己复礼"之目。孔子曰："非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。"四者，身之用也。由乎中而应乎外，制乎外所以养中也。颜渊事斯语，所以进于圣人。后之学圣人者，以服膺而勿失也。（《四箴序》，《学案》卷十六引）

伊川甚重视"克己复礼"之旨，特为作"四箴"以自警，故朱子亦重视之。为朱子释"复礼"，谓"复乎天理"，则"礼"即"理"矣，显与孔子之意有殊。清儒如戴东原（震），凌次仲（廷堪），焦理堂（循），阮芸台（元）咸主以"礼"代"理"之说，（如凌次仲《复礼篇》云："论语记孔子之言备矣，但恒言'礼'，未曾一言及'理'也。颜渊问仁，孔子告知者惟礼；仁不能舍礼但求诸理也。盖求诸理必至师心，求诸礼乃可以复性也。"）

不知"礼"即是"理"之旨，即发明于朱子，是亦深堪玩味者也。

又曰："居处恭，执事敬，与人忠"，则亦所以存此心也。

《论语·子路》篇："樊迟问仁，子曰：'居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄，不可弃也。'"朱子注引程子曰："此是彻上彻下语，圣人初无二语也。充之则睟面盎背；推而达之，则笃恭而天下平矣。"（《论语集注》卷七）

又曰："事亲孝，事兄弟，及物恕"，则亦所以行此心也。

《论语》《学而》篇："君子务本，本立而道生；孝弟者，其为仁之本与？"又《卫灵公》篇："子贡问曰：'有一言而可以终身行之者乎？'""事亲孝，事兄弟，及物恕"一句，不见于《论》、《孟》诸经，未穷所出，书之以俟博雅君子。

又曰："求仁得仁"，则以让国而逃，谏伐而饿，为能不失乎此心也。

《史记·伯夷列传》：

> 伯夷，叔齐，孤竹君之二子也。父欲立叔齐。及父卒，叔齐让伯夷，伯夷曰："父命也。"遂逃去。叔齐亦不肯立而逃之……武王东伐纣，伯夷，叔齐叩马而谏曰："父死不葬，爰及干戈，可谓孝乎？以臣

弑君,可谓仁乎?"左右欲兵之。太公曰:"此义人也!"扶而去之。武王已平殷,天下宗周,而伯夷,叔齐耻之,义不食周粟。……遂饿死于首阳山。

《论语·述而》篇:"冉有曰:'夫子为卫君乎?'子贡曰:'诺,吾将问之。'入曰:'伯夷、叔齐,何人也?'曰:'古之贤人也。'曰:'怨乎?'曰:'求仁而得仁,又何怨?'"

又曰:"杀身成仁",则以欲甚于生,恶甚于死,而不能害乎此心也。

《论语·卫灵公》篇:"子曰:'志士仁人,无求生以害仁,有杀生以成仁。'"《孟子·告子》章:"鱼,我所欲也;熊掌,亦我所欲也。二者不可得兼,舍鱼而取熊掌者也。生亦我所欲,所欲有甚于生者,故不为苟得也。死亦我所恶,所恶有甚于死者,故患有所不辟也。"

此心何心也?在天地则块然生物之心,在人则温然爱人利物之心,包四德而贯四端者也。

"坱",乌朗反。《说文》云:"尘埃也。"横渠《正蒙·太和》篇:"气坱然太虚,升降飞扬,未曾止息。"(《学案》卷十七引)此当状盛大之象,与横渠同意。"四德"即上文所云之仁、义、礼、智。《孟子·公孙丑》章:"恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。"

或曰:"若子之言,则程子所谓'爱情仁性,不可以爱为仁'者,非与?"

伊川曰:"仁者必爱,指爱为仁则不可。不仁者无所知觉,指知觉为仁则不可。"(《二程粹言》卷上)又曰:"孟子曰:'恻隐之心,仁也。'后人遂以爱为仁。恻隐固是爱也。爱自是情,仁自是性,岂可专以爱为仁?孟子言恻隐为仁,盖前已言:'恻隐之心,仁之端也。'既曰'仁之端',则不可便谓之仁。"(《语录》,《学案》卷十五引)

曰:"不然。程子之所谓,'爱之发而名仁'者也;吾之所论,'以爱之理而名仁'者也。"

按"爱之发而名仁",与"爱之理而名仁",本旨相同。盖程、朱既以情之未发为"性",而"性即理也",(伊川语,《学案》卷十五)故仁既是性,即

可言仁即是理也。惟朱子特拈出“爱之理而名仁”者，说得更透彻耳。

该所谓情、性者，虽其分域之不同，然其脉络之通，各有攸属者，则曷曾判然离绝而不相管哉？吾方病夫学者诵程子之言，而不求其意，遂至判然离爱而言仁。故特论此以发明其遗意，而子愿以为异乎程子之说，不亦误哉！

按张南轩（栻）曾贻书朱子，讨论“仁说”，往复再四。其中南轩所最不满者，即在此段。故书诘之云：“程子之所诃，正谓‘以爱名仁’者。”朱子答云：

> 熹按程子曰：“仁，性也；爱，情也。岂可便以爱为仁？”此正谓不可认情为性耳。非谓仁之性不发于爱之情；而爱之情不本于人之性也。熹前说以“爱之发”，对“爱之理”而言，正分别性、情之异处，其意最为精密。而来论每“以爱名仁”见病。下章又云：“若专以爱名仁，乃是指其用而遗其体，言其情而略其性。”则其察之亦不审矣。盖所谓“爱之理”者，是乃指其体性而言，且见性情、体用各有所主而不相离之妙，与所谓“遗体而略性”者，正相南北，请更详之。（《答张钦夫论仁说书》，《文集》卷八）

余详见后附录。

或曰：“程氏之徒言仁多矣！盖有谓‘爱非仁，而以万物与我为一为仁之体’者矣；亦有谓‘爱非仁，而以心有知觉释仁之名’者矣。今子之言若是，然则彼皆非欤？”

二程门人遍天下，游定夫（酢）、杨龟山、谢上蔡（良佐）、吕舆叔（大临），尹和靖（焞）皆高弟；游，杨，谢，吕，即世称“程门四先生”者。和靖谨愿，守师说最笃；上蔡，龟山，才皆英特，于师说固多发明，然轶出阃外者，盖亦不少矣。按：“以万物与我为一为仁之体”者，龟山之说也；“以心有知觉释仁”者，上蔡之说也。朱子高弟陈北溪（淳）评之云：

> 自孔门后无识仁者。汉人只以恩爱说仁，韩子因遂以博爱为仁。至程子而非之，而曰：“仁，性也；爱，情也；以爱为仁，是以情为性矣。”至哉言乎！然自程子之言一出，门人又一向离爱言仁，而求之

> 高远。不知爱虽不可以名仁,而仁亦不可能离乎爱也。上蔡遂专以"知觉言仁"。夫仁者固能知觉;而谓"知觉为仁"则不可。若能转一步观之:只知觉处纯是天理,便是仁也。龟山又以"万物与我为一为仁"。夫仁者固于万物为一,然谓"与万物为一为仁"则不可。若能转一步观之:只于与万物为一之前,纯是天理流行,便是仁也。吕氏(大临)"克己铭"又欲"克去有己,需与万物为一体方为仁"。其视仁皆若旷荡在外,都无统摄,其实如何得与万物合一?洞然八荒,如何得皆在我闼之内?殊失孔门向来传授本旨!至文公始以"心之德,爱之理"六字形容之,而仁之说始亲切矣!(《学案》卷六十八)

曰:"彼谓物我为者,可以见仁之无不爱矣,而非仁之所以为体之真也。彼谓心有知觉者,可以见仁之包乎智矣,而非仁之所以得名之实也。"

《续近思录》卷一:

> 问:"先生答湖湘学者,以爱字言仁,如何?"
>
> 朱子曰:"缘上蔡说觉字太重,相似说禅,龟山言万物与我为一,说亦太宽。"
>
> 问:"此是仁之体否?"
>
> 曰:"此不是仁之体,是仁之量,仁者固觉,谓觉为仁不可。仁者固与物为一,谓万物为一为仁亦不可。"

张伯行《集解》云:

> 程子谓:"仁,性也;爱,情也。"又谓:"仁,性也;孝弟,用也。"此可见仁特爱之未发者。缘上蔡说得"觉"字太重,未免蹈空,有似禅机;况以觉言仁,是以"智之端"言仁矣。又龟山言"万物与我为一",此说亦太宽;故不如以爱言仁之较实而紧切也。

按朱子虽上接龟山之统,然于龟山之言论出处多有不满,如云:"龟山,宣和一出,未免禄仕,苟且就之。"(《学案》卷二十五)至于上蔡,朱子更直斥之为禅,如云:"上蔡说仁说觉,分明是禅。"又云:"伊川之门,上蔡自禅门来",其说亦有差。(《学案》卷二十四)止不仅一二处小有出入也。

观孔子答子贡“博施济众”之问，与程子所谓“觉不可以训仁”者，则可见矣：子尚安得复以此而论仁哉？

《论语·雍也》篇：“子贡曰：‘如有博施于民，而能济众，何如？可为仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。’”朱注引吕氏（大临）曰：“子贡有志于仁，徒事高远，未知其方。孔子教以于己取之，庶进而可人，是乃为仁之方。虽博施济众，以由此进。”（《集注》卷三）按：

> 朱子之所以引此以驳龟山者，正谓龟山“万物与我为一为仁”之说，徒事高远，未知其方也。所谓“龟山言万物与我为一，说亦太宽”（《续近思录》卷一）。亦即此意耳。
>
> 伊川曰：“仁者必爱，指爱为仁则不可。不仁者无知觉，指知觉为仁则不可。”（《二程粹言》卷上）故朱子引以驳上蔡也。
>
> 又朱子《答张钦夫（南轩）论仁说书》云：“上蔡所谓知觉，正谓知寒暖饱饥之类尔。推而至于酬酢佑神，亦只是此知觉，无别物也，但所用有小大尔！然此亦只是智之发用处，但为仁者为能兼之。故谓‘仁者心有知觉’则可，谓‘心有知觉谓之仁’则不可。盖仁者心有知觉，仍以仁包四者之用而言，犹云仁者知所羞恶辞让云尔。若曰：‘心有知觉谓之仁’，则仁之所以得名，初不为此也。今不究其所以得名之故，乃指其所兼者便为仁体；正如言‘仁者必有勇’，‘有德者必有言’，岂可遂以勇为仁、言为德哉？”（《文集》卷八）

其驳上蔡之说，观此益明。

抑泛言同体者，使人含糊昏缓，而无警切之功；其弊或至于认物为己者有之矣。

朱子《答张钦夫论仁说书》云：

> 习惯来论所谓：“公天下而无物我之私，则其爱无不溥矣。”不知此两句，甚处是直指仁体处？若以“爱无不溥为仁之体”，则陷于以情为性之失。高明之见，必不至此！若以“公天下而无物我之私便为仁体”，则恐所谓“公”者，漠然无情，但如虚空木石，虽其同体之物，尚不能有以相爱，况能无所不溥乎？然则，此两句中，并未曾有一

字说着仁体！须知仁是本有之性，生物之心。惟公为能体之，非因公而后有也，故曰"公"；而以人体之，故为"仁"。(《文集》卷八)

又云："盖仁只是爱之理，人皆有之。然人或不公，则于其所曾爱者，又有所不爱。惟公则视天地万物，皆为一体，而无所不爱矣。若爱之理，则是自然本有之理，不必为天地万物同体而后有也。"(同上)按朱子虽以为"仁者浑然与物同体"，然注重"理一而分殊"。故于"物""我""公""仁"之别，丝毫不苟。盖朱子亲承延平之教，延平所谓："吾儒之学，所以异于异端者，理一而分殊也。理不患其不一，所难者分殊耳。"(《学案》卷三十九)朱子终身服膺弗失。龟山"万物与我为一"之说，颇近庄子"天地与我并生，万物与我为一"(《齐物论》之旨)，显与"理一而分殊"背矣。

专言知觉者，使人张皇迫躁，而无沉潜之味，其弊或至于认欲为理者有之矣。

按：程朱皆以"欲"为恶。朱子云：

人欲云者，正天理之反耳。天理中本无人欲，惟其流之有差，遂生出人欲来。程子谓："善恶皆天理，谓之恶者本非恶，但过与不及便如此。"所引"恶亦不可不谓之性"，意亦如此。(《答何叔京书》，《学案》卷四十八引)

又云："有个天理，便有个人欲。盖缘这个天理，有个安顿处。才安顿得不恰好，便有人欲出来。"(《语录》、《学案》卷四十八引)是知朱子之所谓"欲"，即天理之不恰当者，故是恶也。至于专言知觉者，何以有"认欲为理"之病？《孟子·离娄章》云："所恶于智者，为其所恶于智者，为其凿也。"朱子注云："天下之理，本皆顺利。小智之人，务为穿凿，所以失之。"(《孟子集注》卷八)盖言知觉者，或有用小智之患，故不免"任欲为理"之弊矣。

一忘一助，二者盖胥失之。

《孟子·公孙丑》章："必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长。"明道《识仁篇》云："学者须先识仁。仁者浑然与物同体，义、礼、智皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已。……以此意存之，更有何事？'必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长。'未曾致纤毫之力，此其存之之道。若存得便合有得。"

(《学案》卷十三引)朱子所说,正本明道之意。所谓"忘者"即指龟山,"助者"即指上蔡。

而知觉之云者,于圣门所示"乐山""能守"之气象,尤不相似,子尚安得以此而论仁哉?因并记其语,作"仁说"。

《论语·雍也》篇:"子曰:'知者乐水,仁者乐山。'"朱子注:"知者达于事理,而周流无滞,有似于水,故乐水。仁者安于义理,而厚重不迁,有似于山,故乐山。"(《集注》卷三)《卫灵公》篇:"子曰:'知及之,仁不能守之;虽得之,必失之。'"朱子注:"知足以知此理,而私欲间之,则无以有之于身矣。"(《集注》卷八)按:朱子于龟山、上蔡二家之说,皆不以为然;而于上蔡专言"知觉"之说,排斥尤力,故特反复喻之。所以如此者,其中亦有原因焉。朱子有云:"上蔡说'孝弟非仁也',孔门只说'为仁',上蔡却说'知仁',只要见得此心,便以为仁。一转而为张子韶(九成),子韶一转而为陆子静(九渊)。上蔡所不敢冲突者,子韶尽冲突;子韶所不敢冲突者,子静尽冲突"(《学案》卷二十四)。盖南宋当日,朱、陆二派对立,论辩不息;则朱子之所以斥上蔡者,实即所以斥象山也,观此可见。又按:宋儒论为人为学,特重"气象"。如明道云:"仲尼,元气也;颜子,春生也;孟子,并秋杀尽见。仲尼无所不包;颜子示不违如愚之学于后世,有自然之和气,不言而化者也;孟子则露其材,盖亦时然而已。仲尼,天地也;颜子,和风庆云也;孟子,泰山岩岩之气象也。观其言皆可见矣。"(《近思录》卷十四)此种印象的批评,乃宋儒特色,学者亦须深体味者也。

附 录

朱子《仁说》既出,南轩张敬夫以为不然,贻书争之。两公往复论辩再四。朱子答敬夫(钦夫)函,均存集中。除疏中已略引据外,兹抄录全文如左,以备参考。(按:南轩集中,与晦翁书凡十五通,然不见论《仁说》书,疑已失。)

一、答张钦夫论仁说(《文集》卷八,下同)

天地以生物为心,此语恐未安。

熹窃谓此语恐未有病。盖天地之间,品物万行,各有所事。惟天确然

于上，地隤然于下，一无所为，只以生物为事。故易曰："天地之大德曰生"，而程子亦曰："天只是以生为道"。其论"复，见天地之心"，又以"动之端"言之，其理亦明矣。然所谓以生为道者，亦非谓将生来做道也。凡若此类，恐曾且认正意，而不以文害词焉；则辩诘不烦，而所论之本指得矣。

不忍之心可以包四者乎？

熹谓孟子论"四端"，自首章至"孺子入井"，皆只是发明不忍之心一端而已，初无义、礼、智之心也。至其下文，乃云："无四者之心，非人也。"此可见不忍之心足以包夫四端矣。盖仁包四德，故其用亦如此。前说之失，但不曾分得体用。若谓不忍之心不足以包四端，则非也。今已改正。

"仁"专言，则其体无不善而已。对义、礼、智而言其发见，则为不忍之心也。大抵天地之心，粹然至善，而人得之，故谓之仁。仁之为道，为无一物之不体，故其爱无所不周焉。

熹详味此言，恐说仁字不着；而以义理智与不忍之心均为发见；恐亦未安。盖人生而静，四德具焉；曰仁，曰义，曰礼，曰智，皆根植于心而未发；所谓理也，性之德也。及其发见，则仁者恻隐，义者羞恶，礼者恭敬，智者是非，各因其体以见其本，所谓情也，性之发也。是皆人性之所以为善者也。但仁乃天地生物之心而在人者，皆特为众善之长；虽列于四者之目，而四者不能外焉。易传所谓，专言之，则包四者，亦是正指生物之心而言，非别有包四者之仁，而又别有主一事之人也。惟是即此一事，便包四者，此则仁之所以为妙也。今欲极言"仁"字，而不本于此，乃盖以"至善"目之，则是但知之为善，而不知其为"善之长"也。却于已发见处，方下"爱"字，则是但知已发之为爱，而不知未发之爱之为仁也。又以不忍之心与义、礼、智均为发见，则是但知仁之为性，而不知义、礼、智之亦为性也。又谓仁之为道，无所不体，而不本诸天地生物之心，则是但知仁之无所不体，而不知仁之所以无所不体也。凡此皆愚意所未安，更乞详之，复以见教。

程子之所诃，正谓以爱名仁者。

熹按程子曰："仁，性也；爱，情也；其可便以爱为仁？"此正谓不可认情为性耳。非谓仁之性不发于爱之情，而爱之情不本于仁之性也。熹前说以"爱之发"对"爱之理"而言，正分别性情之异处，其意最为精密。而

来论每"以爱名仁"见病。下章又云:"若专以爱名仁,乃是指其用而遗其体,言其情而略其性。"则其察之亦不审矣。盖所谓"爱之理"者,是乃指其体性而言,且见性情,体用各有所主而不相离之妙;与所谓"遗体而略性"者,正相南北。请更详之。

元之为义,不专主于生。

熹窃详此语,恐有大病。请观诸天地,而以《易彖》,《文言》,《程传》,反复求之,当见其意。若必以此言为是,则宜其不知所以为"善之长"之说矣。此乃义理根源,不容有毫厘之差。窃意高明非不知此,特命辞之未善耳。

孟子虽言仁者无所不爱,而继之以急亲贤之为务,其差等未曾不明。

熹按:仁但主爱,若其等差,乃义之事。仁、义虽不相离,然其用则各有主而不可乱也。若以一仁包之,则义与礼智皆无所用矣! 而可乎哉?[自注:"无所不爱"四字,今亦改去。]

二、论仁说

昨承开论《仁说》之病,似乎鄙意未妥,即已条具请教矣。再领书诲,亦已具晓,然大抵不出熹所论也。请复因而申之;谨按程子言仁,本末甚备。今撮其大要,不过数言。盖曰:

> 仁者,生之性也;而爱,其情也;孝、悌,其用也。公者所以体仁,犹言"克已复礼为仁"也。学者于前三言者,可以识仁之名义;于后一言者,可以知其用力之方矣。今不深考其本末指意之所在,但见其分别性情之异,便谓爱之与仁,了无干涉;见其以公为近仁,便谓直指仁体,最为深切。殊不知仁乃性之德,而爱之本;因其性之有仁,是以其情能爱。(自注:义礼智亦性之德也。义,恶之本;礼,逊之本;智,知之本。因性有义,故情能恶;因性有礼,故情能逊;因性有智,故情能知;亦若此耳。)但或蔽于有我之私,则不能尽其体用之妙;惟克已复礼,廓然大公;然后此体浑全,此用昭著;动静本末,血脉贯通尔。程子之言,意盖如此,非谓爱之与仁了无干涉也。(自注:此说前书言之已详。今请复以两言决之:如熹之说,则性发为情,情根于性;未有无性之

情,无情之性,各为一物,而不相管摄。二说得失,此亦可见。)

非谓公之一字,便是直指仁体也。(自注:细观来论所谓:“公天下而无物我之私,则其爱无不溥矣。”不知此两句,甚处是直指仁体处?若以“爱无不溥,为仁之体”,则陷于以情为性之失。高明之见,必不至此。若以“公天下而无物我之私,便为仁体”,则恐所谓公者,漠然无情,但如虚空木石,虽其同体之物,尚不能有以相爱,况能无所不溥乎?然则此两句中,初未曾有一字说着仁体,须知仁是本有之性、生物之心。惟公为能体之,非因公而后有也,故曰“公”;而以人体之,故为“仁”。细看此语,却是“人”字里面带得“仁”字过来。)由汉以来以爱言仁之弊,正为不察性情之辨,而遂以情为性尔。今欲矫其弊,反使仁字泛然无所归宿;而性情遂至于不相管,可谓矫枉过直,是亦枉而已矣。其弊将使学者终日言仁,而实未曾识其名义;且又并与天地之心、性情之德而昧焉。窃谓程子之意必不如此。是以敢详陈之,伏惟采察。

三、又论仁说

熹再读别纸所示三条,窃意高明虽已灼知旧说之非;而此所论者,差之毫忽之间,或亦未必深察也。谨复论之,伏幸裁听:广仲引孟子“先知先觉”之说,已自不伦。其谓知此觉此,亦未知指何为说?要之,大本说差,勿论可也。今观所示:乃直以此为仁,则是以知此觉此为知仁觉仁也。仁本吾心之德,又将谁便知之而觉之耶?若据孟子本文,则程子释之已详已。曰:“知是知此事,(自注:知此事当如此也。)觉是觉此理。(自注:知此事之所以常如此之理。)”意已分明,不必更求玄妙。且其意与上蔡之意,亦初无干涉也。上蔡所谓知觉,正谓寒暖饱饥之类尔。推而至于酬酢佑神,亦只是此知觉,无别物也,但所用者有小大尔。然此亦只是智之发用处,但惟仁者为能兼之。故谓“仁者心有知觉”则可,谓“心有知觉谓之仁”则不可。盖仁者心有知觉,乃以仁包四者之用而言,犹云仁者知所羞恶辞让云尔。若曰:“心有知觉谓之仁”,则仁之所以得名,初不为此也。今不究其所以得名之故,乃指其所兼者,便为仁体;正如言:“仁者必有勇”,“有德者必有言”,岂可遂以勇为仁,言为德哉!今伯逢必欲以觉为仁,尊兄既非之矣;至于论知觉之深浅,又未免证成其说,则非熹知所敢知也。至于伯逢又谓上蔡之意自有精神;得其精神,则天地之用皆我之用

矣。此说甚高妙甚！然既未曾识其名义，又不论其实下功处，而欲骤语其精神；此所以立意愈高，为说愈妙，而反之于身，愈无根本可据之地也。所谓天地之用即我之用，殆亦其传闻想象如此尔，是未曾到此地位也。愚见如此，不识高明以为如何？

四、又

来教云："夫其所以与天地万物一体者，以夫天地之心之所有，是乃生生之蕴，人与物所公共，所谓'爱之理'也。"熹详此数句，似颇未安，盖仁只是爱之理，人皆有之。然人或不公，则于其所当爱者，又有所不爱；惟公则视天地万物，皆为一体，而无所不爱矣。若爱之理，则是自然本有之理，不必为天地万物同体而后有也。熹向所呈似"仁说"，其间不免尚有此意，方欲改之而未暇。来教以为不人克齐之云是也，然于此却有所未察。窃谓：莫若将"公"字与"仁"字，且各作一字看得分明，然后却看中间两字相近处之为亲切也。若遂混而言之，乃是程子所谓"以公便为仁"之失，此毫厘间正当仔细也。又看"仁"字，当并义、礼、智字看，然后界限分明，见得端的。今舍彼三者，而独论"仁"字，所以多说而易差也。又谓："体用一源，内外一致，为仁之妙"此也未安。盖义之有羞恶，礼之有恭敬，智之有是非，皆内外一致，非独仁为然也。不审高明以为如何？

三十四年春，余为国立第九中学高中三年级诸生讲授《仁说》（正中课本选入），是授课苦多，鞅掌终日，未遑详考。退而反躬，自视慊然。秋日稍暇，始发校中藏书检阅之，时或簪笔摘录，历月余，居然盈帙，遂为写定，命曰：《仁说疏证》。西休宁戴氏撰《孟子字义疏证》，成一家之言，余不敢拟。位于晦翁学术渊源，及与龟山、上蔡诸家同异，叙述稍详，俾可备学者参考，庶不同于胥抄耳。疏文殊失诸繁琐，或有类秦近君之说"尧典"，然为便检阅计，亦不得不尔，其可免贻笑方家乎？愚之制疏也，承桃园沙少海先生教示，匡益甚多；写定后，复蒙先生详为校阅，谨此致谢。

民国三十四年一月三十五日，玄常记

原刊自《国文月刊》第四十七期

书 评

评诺顿的《施特劳斯和美帝国的政治》[①]

陈建洪

无论学理探讨还是新闻分析，施特劳斯和美国新保守主义的关系一直备受关注。从学理探讨来看，加拿大学者德鲁利（Shadia B. Drury）的两本施特劳斯专论尤以第二本《施特劳斯与美国右派》（*Leo Strauss and the American Right*）为典型代表；从新闻媒体来看，对这种关系的报道分析时不时见于种种国际媒体。尤其自伊拉克战争爆发以来，这种报道更是从美国国内媒体向国际媒体扩张，比如BBC的专题节目和法国《世界报》（Le monde）的专栏分析。无论Drury依据文本的学理探讨，还是媒体的人云亦云，对这种关系的强调大多数情况下意在批评美国新保守主义的政治动向，或者揭示出美国新保守主义政治及其兴起的根由，两者都把施特劳斯看作是美国新保守主义政治的思想鼻祖。

诺顿（Anne Norton）的新书题为《施特劳斯和美帝国的政治》，乍看之下亦在前述路向探讨施特劳斯和美国新保守主义政治的渊源关系。然而，书名并没有很好地表达此书的实际内容和真实意图。前言中说，本书要讲述三个相互交叉的故事。一是关于施特劳斯的故事，讲他如何把一种阅读经典文本的新方法传授给美国弟子，并在那里发扬光大。二是关于施特劳斯分子的故事，这个故事又分为两个子故事：其一为学院施特劳斯分子的故事，这些施特劳斯分子被认为也自认为是一种隐秘教诲的圈

---

① Anne Norton, *Leo Strauss and the Politics of American Empire*, Yale University Press, 2004, xiv + 235p。［编按］此书即将由华夏出版社出版。

内人;其二为政治施特劳斯分子的故事,也即美国保守主义的故事。三是关于美国的故事,所谓美国的故事,作者并不是要讲美国的历史,而是从施特劳斯思考问题的若干角度来思考美国政治的基础并质疑新保守主义的政治。从意图来看,那个书名可能误导读者,以为作者意在探讨新保守主义的美帝国(Pax Americana)政治图景和施特劳斯的渊源关系,然而她的实际意图却在于撇清施特劳斯和美帝国政治及其设计者之间的所谓关系。从内容来看,三个故事中的第二个故事为主要故事。关于施特劳斯的故事主要在开头,当然从头到尾都不乏对施特劳斯的点评,关于美国的故事则在结尾,思考并质疑了美帝国政治的意识形态。全书大部分篇幅都在讨论施特劳斯分子尤其是政治施特劳斯分于和美帝国政治的关系。所以,书名中"施特劳斯"和"美帝国政治"之间的那个"和"字颇为可疑。也许,"施特劳斯分子和美帝国的政治"这个标题可以更贴切地表达此书的内容和意图。

作为施特劳斯的再传弟子,作者曾师从克罗波西(Joseph Cropsey)和勒纳(Ralph Lerner)。然而,作者不但不是一个施特劳斯分子,而且从全书议论来看,还颇为不耻众多施特劳斯分子——无论学院施特劳斯分子还是政治施特劳斯分于——之所言所行。当然,作者对施特劳斯本人保有敬意因而并无微词。从这个角度来看,作者同样意在说明,美帝国政治和施特劳斯分子有关,和施特劳斯本人却无干系。不过,她只是以评论的口吻否认了施特劳斯和新保守主义政治的思想渊源,未能详细而深人地解释这一否认的根据。在中间部分,作者提到了施特劳斯和施特劳斯分子的一个区别。她以为,施特劳斯启示秘密,施特劳斯分子则掩饰秘密(前揭书,页 95 以下,尤其页 98)。作者还特别以潘格尔(Thomas L. Pangle)的新书《政治哲学和亚伯拉罕的上帝》为例,说明施特劳斯分子如何运用掩饰的手法,故意忽略重要的德里达。其实,作者对潘格尔的抱怨也适用于她本人。此书意在撇清施特劳斯和美帝国政治的干系——而对这一干系最为清楚的学理指控出自德鲁利的著作,作者却完全没有提及德鲁利。其实,作者和德鲁利一样,都对新保守主义政治持批评态度。两者态度的不同在于,此书作者的批评仅针对施特劳斯分于的新保守主义政治,并认为这种政治与施特劳斯的思想背道而驰;德鲁利则把对施特劳斯分子的批评追溯到施特劳斯,并认为新保守主义政治的思想源自施特劳斯。在德鲁利的指控中,施特劳斯不仅是新保守主义的理论奠基人,而且较之他深受影响的、政治上不正确的德国思想家(海德格尔和施米

特),其在思想上的反动程度有过之而无不及。当然,施特劳斯与这两个欧洲思想家的渊源并非此书主题。然而,这层渊源对于理解施特劳斯本人非常重要。如果搞清楚了这层思想渊源,可能可以更好地说明,施特劳斯和新保守主义的政治理念到底有没有干系。

从文字上来看,这本书处于学理探讨和报刊分析之间,所以既没有学术著作的引经据典,也没有新闻媒体的热点效应。但是,其中充满了关于施特劳斯以及施特劳斯分子的传闻,并有相应评论和分析。传闻自不足信,然有时亦可传神。既然这是一本充满传闻的书,不妨转录两条相关传闻,以飨施特劳斯的中文读者。第一个传闻关乎施特劳斯的信仰问题,这个问题在施特劳斯门下弟子中间也是众说纷纭。传闻说,一个虔诚的学生问及他的宗教信仰。施特劳斯答道:"我是一个像迈蒙尼德那样的犹太人。"(前揭书,页 203 - 04)第二个传闻与此相关,据说有学生问施特劳斯,要是在过去的时代,他愿意生活在何时何地。施特劳斯答道,他愿意生活在迈蒙尼德生活的时代和地方,缺憾是他会因此而错过尼采(前揭书,页 222)。在一定程度上,较之书中对施特劳斯蜻蜓点水式的诸多评论,这两条传闻似乎更加耐人寻味。

一个现代拉比的保罗论

——评《保罗的政治神学》

陈建洪

陶伯斯(Jacob Taubes)的《保罗的政治神学》(*Die Politische Theologie des Paulus*, München, 1993)是他的临终之作(原为在海德堡大学神学系的授课稿),前不久有了英译本。[1] 这是一个犹太学者关于另一个犹太人所做的犹太讨论。

然而,此书的由头却和一位反犹思想家关系密切。

1979年9月中旬,陶伯斯从巴黎给施米特(Carl Schmitt)写了一封信,论及其《政治神学》及其续篇、彼特森(Erik Peterson)对施米特的批评以及施米特对霍布斯的论述。其中包含对施米特的理解,也有对施米特的批评。大约一个礼拜之后,陶伯斯接到施米特的电话。施米特对他说:我读了信,一遍又一遍;我不知道还能活多久,赶紧来吧。于是,陶伯斯便搭了下一班火车,去往施米特居住的小城普列腾堡。见面之后,施米特说,亲爱的陶伯斯哦,让咱们一起读读《罗马书》第九到十一章吧。施米特这话的意思是说,陶伯斯,现在给我讲讲《罗马书》第九章到十一章吧。于是,陶伯斯解释了自己对经文的理解,重点在于摩西和保罗的对照及其重大意义。施米特听完之后说,陶伯斯,在你死之前,一定要让人知道这些。

陶伯斯一直没忘施米特的这个嘱咐。1987年2月,在其死前几个礼

---

[1] *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Hollander, Stanford University Press, 2004, xiv + 160p,中译本将由上海六点文化公司出品,收入甘阳、刘小枫主编"西学源流"丛书。

拜，陶伯斯抱病应邀在海德堡做了四次讲座，解读《罗马书》及其重大意义。此书主体便是这四次讲座录音的整理稿。

除了导言和编者后记，陶布斯讲演主要分两部分，第一部分主题为“保罗和摩西”，第二部分为“保罗和现代性”。此外还有两个附录，第一个附录是陶伯斯所讲的“陶伯斯—施米特故事”；第二个附录是陶伯斯的两封信，第一封为论及施米特的信，另一封为写给施米特的信。讲演主体第一部分主要突出保罗和摩西的对比，尤其保罗作为以色列民族的拒绝者与摩西作为以色列民族的倡导者的对比。陶伯斯通过重点解读《罗马书》来阐释这一点，并借此说明保罗与摩西路线决裂的目的和意义。陶伯斯说，《罗马书》是“政治神学”，是对凯撒的政治宣战（页 16）。理解陶伯斯所讲的政治神学，施米特和犹太教显然是两个要点。

施米特的《政治神学》出版于 1922 年，1934 年再版。其中的一个重要论点是，现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念。虽然施米特一再强调，他只不过在强调神学概念和法学概念的平行性，但还是有论者以为，他的政治神学根本上是为了从神学上为政治现实作辩护，或者，至少强调了神学对政治的优先性，因为，现代政治概念乃是神学的世俗化而已。布鲁门伯格（Hans Blumenberg）在其《近代的正当性》中，就反对施米特的世俗化命题。布氏以为，近代的政治理论只不过是重新讨回了异教政治理论曾经放弃给神学的东西，所以并不存在世俗化问题。在论施米特一章的结尾，布氏还似乎隐约批评了施米特政治神学为现实政治辩护的立场。1935 年，神学家彼特森出版了《作为政治问题的一神论：论罗马帝国政治神学史》，就已经批评了施米特的政治神学立场。彼特森的论文乃是对罗马帝国政治神学的神学研究，然而其矛头却是针对施米特的政治神学。这篇论文的主旨在于，从三一论的角度着眼论证政治神学在（基督教）神学上的不可能，认为政治神学只有在异教和犹太教的土壤上才有可能。在这一点上，陶伯斯采纳了施米特的好友兼论敌彼特森的观点，以为犹太教的根本乃是政治神学。陶伯斯在给 Armin Mohler 的信中说，犹太教“就是”政治神学；政治神学是犹太教的“十字架”，是所有神学的十字架（页 109 – 10）。陶伯斯讲“保罗的政治神学”便着重从犹太角度来看。在基督教神学内部，彼特森的观点则遭到后起政治神学家的批评。彼特森要在神学上结束政治神学，后起神学家如莫尔特曼（J. Moltmann）则以为，彼特森以为终结的地方，正是政治神学的开始。不过或许也正因此，后起政治神学在旨趣和方向上和施米特所提倡

的、彼特森所反对的政治神学殊为不同。它不像原有政治神学那样强调主权问题,似更为着重政治神学的批判功能。

此书第二部分逐一对比讨论施米特与巴特、本雅明与阿多尔诺、尼采与弗洛伊德,许多评论精彩绝伦。保罗与现代性有什么关系?这在陶伯斯给施米特的信中似乎有更为直接的表达。在此信中,陶伯斯提到了施米特在其论霍布斯的著作中对斯宾诺莎的讨论。在施米特的论霍布斯著作中,正是斯宾诺莎这"首位自由派犹太人"看到了霍布斯政治理论中内外之分那几乎不可见的空隙,并将此颠倒过来,从而开始了犹太思想家瘫痪和阉割利维坦的进程。陶伯斯则把施米特论犹太思想家的命题推回到保罗,并且试图从犹太人角度为此内外之分辩护。于是,也就将施米特所攻击的犹太策略和保罗这个犹太人连在一起考虑。这个辩护既是对施米特分析的认可,同时也是对施米特立场的批评。

不论施米特是否与纳粹有染,施米特攻击犹太教则是事实。迈尔(Heinrich Meier)的研究撇清了施米特的政治神学与纳粹意识形态之间的关系,但也清楚地描述了施米特攻击犹太教的宗教根据。陶伯斯作为犹太人不但没有基于道德义愤谴责施米特,而且还认同施米特的分析,并把这种分析的思路回溯到保罗,值得深思。除了陶伯斯之外,本雅明和施特劳斯这两位更为知名的犹太人,同样在思想上深深受惠于施米特。这三位犹太思想家都对施米特这位反犹太教(不等于"反犹")思想家推崇有加,而且都没有从民族道德义愤的角度抨击施米特。这个现象本身不免促人思考,是否在他们看来,施米特对犹太教的攻击一定程度上道出了犹太人生存的本质?

在《何谓政治哲学?》一文中,施特劳斯曾将政治哲学分别与政治思想、政治理论、政治神学、社会哲学以及政治科学区别开来,以澄清政治哲学的含义。政治哲学和政治神学的区分,在施特劳斯的文章中只是一笔带过而已。然而近年来,迈尔正是紧紧抓住这一点,一再强调这个区分乃是理解施特劳斯和施米特各自思想和立场的根本。施特劳斯的政治哲学在很大程度上得益于对中世纪犹太和伊斯兰哲学家——尤其是迈蒙尼德和阿尔法拉比——的仔细研究。施特劳斯也明言,较之中世纪基督教思想家,中世纪犹太教和伊斯兰教思想家更好地把握了哲学的本质,也更好地认识到了政治哲学的必要性。然而,施特劳斯阐发的政治哲学与犹太教本身的关系究竟如何,则是一个尚未得到深入探讨的问题。

迈尔对施米特和施特劳斯这两个思想家的解释,基本上遵循了施特

劳斯阐述耶路撒冷和雅典紧张关系的思路。在施特劳斯关于耶－雅紧张的论述中，基督教虽然并没有被排斥出耶路撒冷一方，但耶路撒冷显然很大程度上着重意指犹太教正统。迈尔毫不犹豫地套用这一解释模式，以解释犹太人施特劳斯和基督教思想家施米特之间的思想紧张。他还把施米特的政治神学与基督教传统神学家如路德、奥古斯丁等联系起来，从而根据基督教政治神学的一个系谱来理解施米特。与迈尔不同，陶伯斯则从犹太教的角度来理解政治神学。陶伯斯将政治神学理解作犹太教的本质，既是对施米特政治神学的接受，也是对施米特——同时也可以说是对迈尔——的一个修正。从这一点来看，陶伯斯对保罗政治神学及其现代影响的解释，无疑有助于更为深入地理解政治神学和政治哲学两者与犹太教的关系问题。

（作者是比利时鲁汶大学哲学院博士生）